Katholische

Moraltheologie

von

Ferdinand Probst,

Priester und Doctor der Theologie.

Zweite Ausgabe.

Erster Band.

Tübingen, 1853.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Den

Hochwürdigen Herren Professoren

der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen

D. Kuhn, D. Hefele, D. Welte

widmet

ehrfurchtsvoll diese Schrift

der Verfasser.

Vorrede.

Auf einem waldigen Hügel des Allgäus liegt eine einsame Wallfahrtskirche, in welcher der Verfasser als Pfarrer funktionirt. Es steht ihm keine reiche Bibliothek zu Gebot, er ist nicht an den Umgang mit Männern vom Fach angewiesen, wohl aber liegt ihm eine große Pastoration ob. Die Stunden, die ihm frei bleiben, hat er dem Studium gewidmet, und das Resultat derselben liegt hier vor. Das nonum prematur in annum fehlt ihm. Nicht nur weil ihm die Zeit spärlich zugemessen ist, sondern auch weil er vor neun Jahren noch Student war. So viel über den Verfasser ad captationem benevolentiae, bei Manchen vielleicht auch malevolentiae, wenn sie hören, daß er ein junger, vereinödeter Baurenpfarrer ist.

Im Jahr 1845 erschien von mir, bei Kunze in Mainz, „Katholische Glaubenslehre. Ein Religionshandbuch für Laien." Hiezu wollte ich eine katholische Sittenlehre schreiben. Je mehr ich aber nachlas, desto mehr fand ich, wie die heutigen Moralwerke den theologischen Boden verlassen hatten, deßwegen entschloß ich mich, vom ersten Plane abzugehen und ein größeres, für katholische Geistliche berechnetes Werk zu schreiben, von dem der erste Band vorliegt, der zweite und letzte aber, so es Gott will, in möglichster Bälde nachfolgen wird. Ich schätze das psychologisch Subjektive nicht gering, gebe aber dem theologisch Positiven den Vorzug, und das sollte auch dieses Buch

von den neueren Moralwerken unterscheiden. Ob zu seinem Vortheil oder Nachtheil, das mag der Leser beurtheilen. Dabei habe ich auf das specifisch Katholische nicht nur Rücksicht genommen, sondern dieses war mein Ausgangspunkt und Ziel, so zwar, daß ich auch kirchlich Althergebrachtes, wenn auch nicht dogmatisch Sanktionirtes, durchweg respektirt habe und dasselbe wissenschaftlich zu rechtfertigen suchte. Darum der Titel: Katholische Moraltheologie.

Den Inhalt betreffend bin ich am Meisten dem hl. Thomas von Aquin und Augustin gefolgt. Da ich, bezüglich der Kirchenväter, blos die Collectio selecta s.s. ecclesiae patrum von Caillau besitze, sind die einschlägigen Citate beinahe immer dieser Sammlung entlehnt. Es scheint jedoch, Caillau habe da und dort, z. B. in der Schrift des hl. Augustin de libero arbitrio, eine andere Capiteleintheilung gemacht, weßwegen ich solchen Stellen gewöhnlich ein C beifügte. Ueber die Aufnahme der Mystik und Casuistik ist das Nöthige in der Einleitung bemerkt.

Die Form ist mehr populär als streng wissenschaftlich, so daß auch gebildete Laien die Schrift gebrauchen können. Auf schöne Redensarten und breite Darstellung halte ich nicht viel.

Endlich hat es befremdet, daß ich für meine Glaubenslehre keine Approbation nachsuchte. Das hatte damals seine Gründe. Jetzt ist das anders und gerne hätte ich meinen hochwürdigsten Bischof um solche gebeten, allein, so wie das Manuscript war, konnte ich es nicht in seine Hände übergeben, es aber noch einmal abzuschreiben, wäre mir gar zu mühsam gewesen.

Pfärrich, den 25. Mai 1848.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

Inhalt der Einleitung 1

Erstes Kapitel.

Von der Sittlichkeit.

§. 1. Princip der sittlichen Thätigkeit 1
§. 2. Das Endziel 3
§. 3. Gott das wahre Endziel 5
§. 4. Das falsche Endziel 8
§. 5. Einfluß des Objekts und der Umstände auf die sittliche Beschaffenheit der Handlungen 12
§. 6. Die Absicht in ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit . . . 15
§. 7. Vom Gleichgültigen 19
§. 8. Begriff der Sittlichkeit 21
§. 9. Verhältniß der Sittlichkeit zur Frömmigkeit (Religiosität) . . 22

Zweites Kapitel.

Von der Sittenlehre.

§. 10. Begriff und Eintheilung der Sittenlehre 26
§. 11. Quellen der Sittenlehre 30
§. 12. Methode der Sittenlehre 36

Drittes Kapitel.

Geschichte der Sittenlehre.

§. 13. Inhalt und Abtheilung derselben 44

Erste Periode.

§. 14. Das patristische Zeitalter 45
§. 15. Fortsetzung. Moralsysteme 51

Seite

Zweite Periode.

Den Zeitraum von Gregor dem Großen bis zur sog. Reformation umfassend.

§. 16. Ueberblick 73
§. 17. Casuistik 74
§. 18. Scholastik 76
§. 19. Mystik 84

Dritte Periode.

Von der sog. Reformation bis zur Aufhebung des Jesuitenordens 1773.

§. 20. Die sogenannte Reformation 95
§. 21. Eintheilung dieser Periode 98
§. 22. Scholastische Behandlung der Moral 98
§. 23. Mystik 101
§. 24. Casuistik 108
§. 25. Jesuitenmoral 110

Vierte Periode.

Von Aufhebung des Jesuitenordens bis auf die Jetztzeit 117

Erster Theil.

Von den sittlichen Anlagen und Vermögen.

Erster Abschnitt.

Von den sittlichen Vermögen.

§. 26. Von den sittlichen Vermögen überhaupt 126

Erstes Kapitel.

Das Erkenntnißvermögen.

§. 27. Die Wahrnehmung 130
§. 28. Der Verstand 132
§. 29. Die Vernunft 134
§. 30. Das Gewissen. a. Begriff und Wesen des Gewissens . . 138
§. 31. Fortsetzung. b. Funktionen des Gewissens 142
§. 32. Das gebietende Gewissen 143
§. 33. Das urtheilende Gewissen 151
§. 34. Das vollziehende Gewissen 155

Zweites Kapitel.

Das Begehrungsvermögen.

§. 35. Vom Willen im Allgemeinen 156

Seite

I. Das niedere Begehrungsvermögen oder die Sinnlichkeit.

§. 36. Wesen und Eintheilung der Sinnlichkeit 160
§. 37. Liebe 163
§. 38. Haß 167
§. 39. Hoffnung und Furcht 171
§. 40. Freude 173
§. 41. Trauer 175
§. 42. Zorn 177

II. Das höhere Begehrungsvermögen.

§. 43. Wahlfreiheit 180
§. 44. Sittliche Freiheit 185

Drittes Kapitel.

Das Verhältniß der Seelenvermögen zu einander.

§. 45. Verhältniß von Freiheit und Vernunft zu einander . . 191
§. 46. Verhältniß der Sinnlichkeit zu den höheren Vermögen . . 198

Zweiter Abschnitt.

Von den sittlichen Anstalten.

§. 47. Von den sittlichen Anstalten im Allgemeinen 204

Erstes Kapitel.

Von der Gnade.

§. 48. Eintheilung und Bedeutung der Gnade für das sittliche Leben 206

Zweites Kapitel.

Vom Gesetze.

I. Vom Gesetze im Allgemeinen.

§. 49. Begriff des Gesetzes 209
§. 50. Ursprung und Eintheilung der Gesetze 214

II. Von den Gesetzen im Einzelnen.

§. 51. 1. Vom Naturgesetze. a. Wesen desselben 219
§. 52. Fortsetzung. b. Von der Geltung, Abänderung und Aufhebung desselben 222
§. 53. 2. Das positiv göttliche Gesetz 226
§. 54. a. Das alttestamentliche Gesetz 227
§. 55. Fortsetzung. Verpflichtung und Aufhebung des alttestamentlichen Gesetzes 231
§. 56. b. Das Gesetz des Neuen Bundes 234
§. 57. 3. Das menschliche Gesetz 237
§. 58. 4. Das oberste Sittengesetz 241

Seite

Zweiter Theil.

Von den sittlichen Zuständen.

A. Von den sittlichen Zuständen im Allgemeinen.

§. 59. Begriff, Entstehung und Bedeutung derselben . . . 246
§. 60. Von der Vermehrung und dem Verlust der Zustände . . 251
§. 61. Eintheilung der Zustände 254

B. Von den sittlichen Zuständen im Besondern.

Erster Abschnitt.

Zustand der Sünde.

Erste Abtheilung.

Von der Sünde im Allgemeinen.

Erstes Kapitel.

Wesen und Eintheilung der Sünde.

§. 62. Wesen der Sünde 256
§. 63. Eintheilung der Sünde in Tod- und läßliche Sünden . . 262
§. 64. Die Todsünde 263
§. 65. Die läßliche Sünde 268
§. 66. Zusammenhang der läßlichen Sünden mit den Todsünden . 270
§. 67. Von den Sünden in Gedanken, Worten und Werken . . 274
§. 68. Weitere Eintheilungen der Sünde 279
§. 69. Unterscheidung der Sünden der Zahl nach 283

Zweites Kapitel.

Ursachen der Sünde.

§. 70. Die Ursachen der Sünde im Allgemeinen 286

I. Innere Ursachen der Sünde.

§. 71. Unwissenheit 289
§. 72. Begierlichkeit 292
§. 73. Bosheit 295

II. Aeußere Ursachen der Sünde.

§. 74. Von der Versuchung im Allgemeinen 299
§. 75. Satan als Ursache der Sünde 300
§. 76. Der Mensch als Ursache der Sünde 305
§. 77. Die Natur als Ursache der Sünde 309

Drittes Kapitel.

Folgen und Strafen der Sünde.

§. 78. Folgen der Sünde 310
§. 79. Strafe der Sünde 313
§. 80. Fortsetzung 318

Seite

Zweite Abtheilung.

Von den Sünden im Besondern.

Erstes Kapitel.

Zustand der Gottentfremdung.

§. 81. Wesen der Gottentfremdung 323
§. 82. Die sieben Hauptsünden 325
§. 83. Die Benennung „sieben Todsünden" 328
§. 84. Hoffart 330
§. 85. Geiz 332
§. 86. Unkeuschheit 333
§. 87. Neid 340
§. 88. Fraß und Völlerei 342
§. 89. Zorn 344
§. 90. Trägheit 345

Zweites Kapitel.

Zustand der Lasterhaftigkeit.

§. 91. Das Wesen der Lasterhaftigkeit 346
§. 92. Die himmelschreienden Sünden 347
§. 93. Mord 349
§. 94. Widernatürliche Unzucht 355
§. 95. Unterdrückung der Armen 356
§. 96. Vorenthaltung des Dienstlohnes 358

Drittes Kapitel.

Zustand der Unbußfertigkeit.

§. 97. Das Wesen dieses Zustandes 360
§. 98. Die Sünde gegen den heiligen Geist 364
§. 99. Unglauben 368
§. 100. Vermessenheit und Verzweiflung 372
§. 101. Beneidung um die göttliche Gnade und Haß Gottes . . 373
§. 102. Götzendienst 376
§. 103. Die dämonische Mystik 378
§. 104. Die Besessenheit 379
§. 105. Zauberei 386

Zweiter Abschnitt.

Zustand der Buße.

A. Von der Buße im Allgemeinen.

§. 106. Stellung der Buße im sittlichen Leben 390
§. 107. Wesen und Eintheilung der Buße 393

Seite

B. Von der Buße im Besonderen.

Erstes Kapitel.

Von der Zerknirschung.

§. 108. Die Erweckung 399
§. 109. Gewissenserforschung 399
§. 110. Entstehung der Reue 402
§. 111. Wesen und Eigenschaften der Reue 410
§. 112. Vorsatz 416
§. 113. Nothwendigkeit der Beicht 422
§. 114. Beschaffenheit der Beicht 424

Zweites Kapitel.

Von der Genugthuung.

§. 115. Eintheilung der Genugthuung 432

I. Bußwerke.

§. 116. Nothwendigkeit und Beschaffenheit der Bußwerke . . . 432
§. 117. Von der Auflegung der Bußwerke 436
§. 118. Von Uebernahme und Verrichtung der Bußwerke . . 442

II. Die Restitution.

A. Von den Restitutionen im Allgemeinen.

§. 119. Begriff und Nothwendigkeit der Restitution 445
§. 120. Quelle der Restitutionspflicht 450
§. 121. Fortsetzung 452
§. 122. Objekt der Restitution 458
§. 123. Subjekt der Restitution 461
§. 124. Wem restituirt werden muß 467
§. 125. Ordnung der Restitution 473
§. 126. Zeit der Restitution und Entbindung von derselben . . 476

B. Von den Restitutionen im Besondern.

§. 127. Von der Erstattung der geistigen Gütern zugefügten Beschädigungen 480
§. 128. Die Vergütung der dem Leibe zugefügten Beschädigungen . 482
§. 129. Beschädigung an der Ehre und dem guten Namen und ihre Erstattung 485
§. 130. Beschädigung an Glücksgütern und ihre Erstattung . . 492
§. 131. Fortsetzung 496

Dritter Abschnitt.

Zustand der Gnade.

A. Von dem Gnadenstande im Allgemeinen.

§. 132. Zusammenhang mit dem Stand der Buße 499

		Seite
§. 133.	Das Wesen der heiligmachenden Gnade	500
§. 134.	Die heiligen Sakramente	503
§. 135.	Wirkungen der Gnade	504
§. 136.	Nachlassung der Sünden	505
§. 137.	Die Wiederbelebung der erstorbenen Werke	507
§. 138.	Kindschaft Gottes	510
§. 139.	Vom Verdienste	513
§. 140.	Verhältniß der Gnade zu den Tugenden	518
§. 141.	Stadien des Gnadenstandes	520

B. Von dem Gnadenstande im Besondern.

Erstes Stadium.

Zustand der Rechtfertigung.

Erstes Kapitel.

Von den Tugenden im Allgemeinen.

§. 142.	Die Gerechtigkeit	523
§. 143.	Das Wesen der Tugend	524
§. 144.	Eintheilung der Tugenden	530
§. 145.	Eintheilung und Verhältniß der sittlichen Tugenden zu einander	530
§. 146.	Begriff und Wesen der theologischen Tugenden	534
§. 147.	Eintheilung und Verhältniß der theologischen Tugenden zu einander	538
§. 148.	Verhältniß der theologischen Tugenden zu den sittlichen und umgekehrt	541
§. 149.	Vom Verluste der Tugenden	545

Zweites Kapitel.

Von den theologischen Tugenden insbesondere.

1) Vom Glauben und den mit ihm verwandten Tugenden.

§. 150.	Der Glaube	552
§. 151.	Das Wissen	560
§. 152.	Das Bekenntniß	564

2) Von der Hoffnung und den mit ihr verwandten Tugenden.

§. 153.	Die Hoffnung	568
§. 154.	Furcht	575

3) Von der Liebe und den mit ihr verwandten Tugenden.

§. 155.	Begriff und Wesen der Liebe	580
§. 156.	Ordnung der Liebe	591
§. 157.	Freude und Trauer	595
§. 158.	Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit	603
§. 159.	Erweckung von Glauben, Hoffnung und Liebe	607

Seite

Drittes Kapitel.

Von den sittlichen Tugenden im Besondern.

§. 160. 1) Klugheit 610

2) Gerechtigkeit und die mit ihr verwandten Tugenden.

§. 161. Gerechtigkeit 613
§. 162. Frömmigkeit 619
§. 163. Pietät 624
§. 164. Dankbarkeit 625
§. 165. Freigebigkeit 628

3) Tapferkeit und die mit ihr verwandten Tugenden.

§. 166. Tapferkeit 630
§. 167. Hochherzigkeit und Großthun 634
§. 168. Geduld und Beharrlichkeit 636

4) Mäßigung und die mit ihr verwandten Tugenden.

§. 169. Mäßigung 639
§. 170. Mäßigkeit und Keuschheit 642
§. 171. Demuth und Sanftmuth 647
§. 172. Genügsamkeit 651

Zweites Stadium.

Zustand der Vervollkommnung.

A. Von der Vervollkommnung im Allgemeinen.

§. 173. Von dem Fortschritt in der Rechtfertigung 654
§. 174. Die Thätigkeit Gottes in der Vermehrung der Rechtfertigung 658
§. 175. Die Gaben des heiligen Geistes 659
§. 176. Die Siebenzahl der Geistesgaben 664
§. 177. Die heroischen Tugenden 669
§. 178. Die Thätigkeit des Menschen im Zustande der Vervollkommnung 671
§. 179. Von den guten Werken 674

B. Von dem Zustande der Vervollkommnung im Besondern.

Erstes Kapitel.

Vom Fasten.

§. 180. Begriff und Eintheilung des Fastens 677
§. 181. Nothwendigkeit und Heilsamkeit der Abtödtung 680
§. 182. Die Enthaltung von Speis und Trank 685
§. 183. Das kirchliche Fastengebot 686
§. 184. Forderungen des kirchlichen Fastengebotes 688
§. 185. Abtödtung der Sinne 694

		Seite
§. 186.	Die innere Abtödtung	700
§. 187.	Regeln für die aktive Abtödtung	708
§. 188.	Verhalten gegenüber der passiven Abtödtung	711

Zweites Kapitel.

Vom Gebet.

§. 189.	Begriff und Eintheilung des Gebetes	715
§. 190.	Nothwendigkeit des Gebetes	716
§. 191.	Das Lesen geistlicher Schriften	720
§. 192.	Von der Meditation oder Betrachtung	724
§. 193.	Vom Gebet im engern Sinn	729
§ 194.	Stufen des Gebetes	735

Drittes Kapitel.

Vom Almosengeben.

§. 195.	Stellung der Liebeswerke in diesem Zustande	744
§. 196.	Eintheilung der Liebeswerke	745
§. 197.	Von den Werken der Barmherzigkeit im Allgemeinen	746
§. 198.	Die Pflicht des Almosengebens	752
§. 199.	Brüderliche Zurechtweisung	758
§. 200.	Feindesliebe	762

Drittes Stadium.

Zustand der Vollkommenheit.

§. 201.	Eintheilung dieses Abschnitts	765

Erstes Kapitel.

Das contemplative Leben.

§. 202.	Charakterisirung des beschaulichen Lebens	768
§. 203.	Verhältniß des contemplativen Lebens zum aktiven	772
§. 204.	Die evangelischen Räthe	776
§. 205.	Opera supererogatoria	782
§. 206.	Armuth	791
§. 207.	Jungfräulichkeit	796
§. 208.	Gehorsam	803

Zweites Kapitel.

Von der Vollkommenheit im engern Sinn.

A. Von dem Zustande der Vollkommenheit im Allgemeinen.

§. 209.	Wesen dieses Zustandes	807
§. 210.	Geistliche Thätigkeit zur Begründung dieses Zustandes	811
§. 211.	Das Verhalten des Menschen in diesem Zustande	817

Seite

B. Von der Vollkommenheit im Besondern.

§. 212. Die Beschauung 822
§. 213. Die Prophezie 827
§. 214. Die Entrückung 831
§. 215. Die Verzückung 837
§. 216. Die Stigmatisation 841
§. 217. Die mystische Ehe 844
Schluß 847

Einleitung.

Inhalt der Einleitung.

Die Einleitung soll das enthalten, was für die zu behandelnde Wissenschaft nothwendig ist, in ihr selbst aber nicht vorkommt. Das ist der Begriff und die Aufgabe derselben. Der Begriff der Sittenlehre setzt aber ebenso den Begriff der Sittlichkeit überhaupt voraus, als die Aufgabe, welche die Moral als Wissenschaft in einer bestimmten Zeit zu lösen hat (denn in diesem engeren Sinn fassen wir das Wort), durch ihre bisherige Entwicklungsgeschichte bedingt ist. Demnach zerfällt die Einleitung in drei Capitel, deren erstes den Begriff der Sittlichkeit, das zweite den der Sittenlehre und das dritte die Geschichte der Sittenlehre auseinandersetzen wird.

Erstes Kapitel.

Von der Sittlichkeit.

§. 1.

Princip der sittlichen Thätigkeit.

Wo Leben ist, da ist auch Thätigkeit. Das Leben ist überhaupt nichts Anderes, als die Thätigkeit, die jedem Wesen einwohnt, und Kraft deren es sich zu erhalten strebt. Abgesehen von dem Leben der unorganischen Natur, denn die Cohäsionskraft ist auch eine Thätigkeit, wird der Begriff des Lebens bei

den organischen Gebilden dahin beschränkt, daß man nur jenen Leben zuschreibt, die den Grund ihrer Thätigkeit in sich selbst haben. Da aber nach christlicher Anschauung die Welt kein bloßes Spiel des Zufalls ist, so hat jede Thätigkeit einen Zweck, und dieser Zweck ist das Bestimmende der Thätigkeit. Es ist aber ein großer Unterschied, ob das Thätige, das Leben, sich seines Zweckes bewußt ist und darum seine Thätigkeit frei und bewußt auf Erreichung des Zweckes richtet, oder ob ihm der Zweck seines Lebens so eingepflanzt ist, daß es ihn blind und nothwendig erreicht, wie etwa ein abgeschossener Pfeil sein Ziel. Das ist die Grenzlinie zwischen naturnothwendiger und menschlicher Thätigkeit. Die Natur strebt nach dem ihr gesteckten Ziele vermöge eines unbewußten nöthigenden Gesetzes, der Mensch aber frei und bewußt. Menschliche Handlungen setzen darum Vernunft und freien Willen so voraus, daß, wo diese fehlen, auch jene aufhören. Unter menschlichen oder sittlichen Handlungen verstehen wir daher solche, die aus Vernunft und Freiheit hervorgehen und die Erreichung eines Zieles bezwecken.

In einer Reihe von Ursachen findet sich immer eine, welche die erste ist, von der die übrigen so abhängen, daß, wenn jene nicht wäre, diese wegfielen. Gäbe es kein primum movens, so würde keine Bewegung entstehen [1]).

Weil die zweite Bewegung von der ersten abhängt und die dritte zur zweiten sich verhält, wie die zweite zur ersten, so fiele mit der zweiten die dritte, und aus demselben Grunde auch die vierte und alle folgenden weg, und somit die ganze Reihe der bewegenden Ursachen, d. h., alle Bewegung wäre durch die Vernichtung der ersten mit vernichtet. Diese erste Ursache ist aber das Endziel. Das Endziel ist nämlich zuerst in der Vernunft und wird von ihr dem Willen vorgehalten, der nach seiner

---

1) Selbst Fichte war genöthigt, einen nicht weiter zu erklärenden Anstoß auf das Ich vorauszusetzen, wodurch dieses zur Reflexion in sich genöthigt werde.

Erreichung strebt. Sofern es also in der Vernunft liegt, ist es Anfang oder Ursache aller Thätigkeit, sofern aber der Wille darnach strebt, ist es das Ende und Ziel derselben.

Wie demnach jede Reihe von Handlungen eine erste Ursache haben muß, so auch ein Endziel. Alle Handlungen beziehen sich ja auf ein Ziel oder den Zweck. Da aber der frühere Zweck in Beziehung auf den folgenden Mittel ist, so würde durch das Verschieben desselben in's Unendliche, oder durch das Vernichten des Endzwecks, die ganze Reihe sich in Mittel ohne Zweck auflösen, d. h. die Handlungen würden kein Ziel bezwecken. Ohne Endziel aber würde der Wille ruhelos hin- und herschwanken, und da das Endziel zugleich die erste Ursache ist, so würde er gar nicht in Thätigkeit übergehen.

Das Endziel ist demnach Princip aller Thätigkeit. Das Princip ist aber immer auch Norm für die durch es hervorgerufenen Handlungen, darum muß es in sich selbst abgeschlossen, fest markirt sein, um der ganzen Reihe von Thätigkeiten ein bestimmtes Gepräge aufdrücken zu können, und es ist nun zu bestimmen, worin das Endziel liegt.

§. 2.

Das Endziel.

Das Ziel des Willens, ganz im Allgemeinen, ist das Gute, sei es nun, daß es ein wirkliches Gut ist, oder daß es der Vernunft, die es ihm vorhält, blos so scheint [1]). Daß Jemand etwas Böses wollte, widerspricht dem Wesen der mensch-

1) Nam et qui bonus est, ideo bonus est, ut beatus sit: et qui malus est, malus non esset, nisi inde se beatum esse posse speraret... Verbi gratia pone aliquem furem, quaero ab illo: quare furtum facis? ut habeam, inquit, quod non habebam; quare vis habere, quod non habebas? quia miserum est non habere. Si ergo miserum est non habere, beatum putat habere. Sed in eo imprudens est, et errat, quia de malo vult beatus fieri. Aug. serm. 150. c. 3.

lichen Natur, die zum Guten geschaffen ist. Keiner, sagt Thomas, will und thut sich Böses, außer sofern er es für gut hält. Selbstmörder sehen sogar den Tod für etwas Gutes an, da er ihnen das Ende von Noth oder Schmerz ist [1]).

Nach einem uralten, über das Christenthum hinausreichenden Herkommen wird aber das Gute in das Nützliche (utile), Tugendhafte (honestum) [2]), und Erfreuliche (delectabile) eingetheilt und wir müssen nun auseinandersetzen, wie sich diese Arten des Guten zum Endzweck verhalten. Vergleichen wir das Streben nach dem Guten mit der Bewegung eines Körpers, so hat diese ein Ziel und eine Mitte, durch die sie sich dem Ziele nähert. Die Mitte kann als Grenze eines Theils der Bewegung angesehen werden. Das Endziel aber oder die äußerste Grenze der Bewegung kann in zweifacher Hinsicht betrachtet werden; sie ist entweder der Gegenstand selbst, nach dem man trachtet, oder die Ruhe (Genuß) in demselben [3]). Dadurch rechtfertigt sich die gemachte Unterscheidung. Das Nützliche begrenzt das Verlangen nur theilweise, und ist gleichsam die Mitte, durch die es dem Ziele zustrebt. Daher kann das Nützliche nie letzter Zweck sein, sondern nur Mittel zu demselben. Das Tugendhafte ist das, was verlangt wird als letzte Grenze und Endziel. Das Erfreuliche aber ist Grenze des Verlangens, sofern dasselbe in dem verlangten Gegenstande Ruhe findet [4]).

Da Thomas auf die angegebene Weise die Tugend und das Erfreuliche als Endzweck der Thätigkeit setzt, so müssen wir, ehe wir weiter gehen, ihr gegenseitiges Verhältniß untersuchen, und da stellt sich heraus, daß die Freude nur eine

---

1) S. 1. 2. q. 29. a. 4.

2) Mit virtus drückt Thomas den Begriff von honestum aus 2. 2. 145. a 1.

3) Es ist dasselbe, wie wenn man sagt: man liebe Gott nicht wegen seiner, sondern nur wegen des Genusses der Tröstungen, den uns diese verschaffen.

4) Thom. S. I. q. 5. a 6.

Folge der Tugend ist. Freude ist nämlich die Befriedigung des Willens, der sein Ziel erreicht hat, und diese Befriedigung findet er in der Güte des Objekts. Findet daher der Wille in irgend einem Gegenstand Ruhe (Freude), so ist die Vollkommenheit des Gegenstandes Grund dieser Ruhe oder Freude, oder die Freude ist Folge desselben. Das Endziel der Thätigkeit ist also die Tugend, die aber Freude in ihrem Gefolge hat. Weil aber alle Tugend Vervollkommnung oder Vollkommenheit der Seele ist, so ist das Endziel aller Thätigkeit die eigene Vervollkommnung oder Vollendung.

§. 3.

Gott das wahre Endziel.

Daran, so argumentiren wir jetzt mit dem heiligen Augustin [1]), wird wohl Niemand zweifeln, daß die Seele durch Tugend vollkommen werde. Billig mag man aber fragen, ob diese Tugend für sich allein bestehen, oder ob sie nur in einer Seele sein könne?... Es möge nun die Tugend an sich selbst bestehen können, ohne eine Seele; oder sie könne nicht anders als in einer Seele stattfinden; so muß doch immer, ohne Zweifel, die Seele einem Etwas nachgehen, um die Tugend zu erreichen. Dieses wird entweder die Seele selbst sein, oder die Tugend oder ein Drittes. Gehet die Seele sich selber nach, um die Tugend zu erreichen, so gehet sie ich weiß nicht welchem thörichten Dinge nach. Denn thöricht ist sie, ehe sie die Tugend erlangt. Die Wünsche Aller, die Etwas nachgehen, haben dessen Erreichung zum Ziel. Nun muß entweder die Seele wünschen nicht zu erreichen, das dem sie nachgeht; Ungereimteres und Verkehrteres kann aber nicht gefunden werden, oder, wenn sie thöricht ist, und sich selber nachgeht, so wird sie ja eben die Thorheit erreichen, welche sie vermeidet. Gehet sie

1) De morib. eccles. c. 6. Wir nehmen beinahe das ganze Capitel auf.

aber der Tugend nach, sie zu erlangen begehrend, wie gehet sie denn dem nach, was nicht ist? oder wie begehret sie zu erlangen, was sie hat? Außer der Seele also bestehet die Tugend; oder, wofern wir eine gewisse Beschaffenheit, den Zustand einer weisen Seele, welche außer der Seele nicht sein kann, Tugend nennen wollen, so muß die Seele irgend etwas Anderem nachgehen, auf daß Tugend entstehen könne, weil sie, so viel meine Vernunft einsieht, weder, wenn sie einem Unding, noch auch, wenn sie der Thorheit nachgeht, zur Weisheit gelangen kann. Dieses Etwas also, welchem nachgehend die Seele der Tugend und Weisheit theilhaftig wird, ist entweder ein weiser Mensch oder Gott. Aber oben (c. 3) ward gesagt, es müsse so etwas sein, was wir wider unsern Willen nicht verlieren können. Und wer darf zweifeln, daß ein weiser Mensch, wenn wir glauben daß es genug sei ihm nachzugehen, uns nicht nur wider unsern Willen, sondern auch, wenn wir mit Gewalt uns dagegen setzen wollen, entrissen werden könnte? Gott also bleibt übrig, durch den, wenn wir Ihm nachgehen, wir wohl, wenn wir Ihn erlangen, nicht nur wohl, sondern auch selig leben. Soweit der heilige Augustinus.

Da das an sich Gute nicht im Menschen, sondern außer ihm, in Gott, ist, so wird sich seine Tugend und Vollkommenheit zur Güte und Vollkommenheit Gottes, wie die Wirkung zur Ursache verhalten. Darum kann offenbar im Menschen (in der Wirkung) keine Vollkommenheit sein, die nicht in Gott (in der Ursache) als dem Grund enthalten wäre. In ihm präexistirt die Vollkommenheit aller Geschöpfe auf unendliche Weise. Will sich also die Wirkung vollenden, so geschieht dieses durch Versenkung in und Streben nach ihrer Ursache. Die Pflanze, obwohl mit eigenem Leben begabt, empfängt von Erde und Sonne ihre Entwicklung und Wachsthum, deßwegen strebt sie mit der Wurzel in die Erde, Zweige, Blätter und Blüthen aber neigen zum Lichte. So besteht auch die Vervollkommnung und Vollendung des Menschen darin, daß er zu seiner Ursache, dem

Urbild, nach dem er geschaffen ist, zurückbeugt und sich durch Verähnlichung mit ihm vollendet [1].

Nach Vollendung oder nach Gott als dem höchsten Gute streben, sind also Wechselbegriffe. Nach ihr (der absoluten Güte), sagt der Areopagite [2], streben sie, von ihr haben sie das Sein und das Gutsein, nach ihr gestalten sie sich, soviel ihnen erreichbar, und werden gut. Dieser Grundtrieb der Seele ist auch die Mutter aller Künste und Wissenschaften. Die Philosophie will das Ewige erkennen, die Mathematik das Nothwendige, Naturwissenschaft und Geschichte das hinter den Erscheinungen liegende Triebrad, die Kunst will Leben und Schönheit darstellen; kurz, alle Wissenschaften und Künste suchen Wahrheit, Leben, Schönheit, die nur in Gott ihrem Wesen nach sind.

Wie wir später sehen werden, sind die zwei höchsten Vermögen des Menschen, durch deren Vollkommenheit er sich vollendet, Vernunft und Willen. Die Vernunft vollendet sich aber im Schauen Gottes, sofern sie in ihm Alles in seiner tiefsten Beziehung, nach seiner Idee, begreift. Der Wille vollendet sich in der Liebe Gottes, denn in ihr besitzt er Alles, so daß er außer Gott nichts mehr will. Darum ruft der heilige Augustinus aus: creasti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Im Gott Schauen und Lieben besteht aber die Seligkeit, darum können wir drittens sagen, das Endziel aller sittlichen Thätigkeit ist die Seligkeit. Machen wir aber von der im vorigen Paragraphen angegebenen Unterscheidung zwischen dem Objekt und dem Genuß desselben, honestum und delectabile, Gebrauch, so ist Gott das Endziel, das der

---

1) Qui enim Deum colit, seipsum colit. In vita ergo, quae versatur in contemplatione, sui quis curam gerit, dum Deum veneratur, et se sincere purgato Deum sanctum sancte contemplatur. Clem. Alexd. strom. l. IV. S. 181.

2) De div. nomb. 4. 1.

ganzen Handlungsweise des Menschen ihre Richtung geben soll und die Seligkeit blos im Gefolge desselben. Soll sagen wir, objektiv genommen gibt es nämlich nur Ein Endziel, das für Alle, die es erkennen, das höchste ist, Gott; subjektiv gibt es aber unendlich viele. All' das ist nämlich für eine bestimmte Person Endziel, was ihr die Vernunft als solches ausgibt. Dem Einen ist es Essen und Trinken, deren Gott der Bauch, Phil. 3. 19; den Andern Hab und Gut rc. Sie Alle aber, so Viele ihrer sein mögen, laufen in ihrer Spitze darin zusammen, daß sie das Ich zum Endziel machen.

§. 4.

Das falsche Endziel.

Die Welt ist von Gott geschaffen, und als sein Gebilde trägt sie auch die Signatur des Göttlichen an sich, „denn aus der Größe der Schönheit an den Geschöpfen kann man schlußweise ihren Schöpfer erkennen.“ Weish. 13. 5. Als gut übt daher die Welt eine Anziehung auf den Menschen (haben sie aber über die Kraft und Wirkung dieser Dinge sich verwundert, so hätten sie daraus erkennen sollen, daß der, so sie erschaffen, noch stärker sei (Weish. 13. 4.), und wo ihm Größe, Macht, Schönheit, Reichthum begegnet, neigt die Seele ihrer Natur zufolge zu ihnen hin. Als Krone der Schöpfung übt aber der menschliche Geist, dieses Ebenbild Gottes, die größte Attraktivkraft, und so ist es wenigstens erklärlich, wie der Mensch seinen Geist, sein Ich, zum Endziel machen kann.

Weil aber dem Menschen das Gottesbewußtsein angeboren ist, so ist die Folge davon, daß er in das Endziel, das er sich gewählt hat, eine Unendlichkeit hinein legt und so es zur Gottheit steigert. Er will einen Gott daraus machen, und da nur Ein Gott ist, schnitzelt er einen Götzen. Dieses hat zur Folge, daß er seine Vollendung nicht in einem Andern, in Gott, sondern in sich selbst sucht. Handle deiner

autonomen Vernunft gemäß: lautet das Schiboleth dieser Richtung. Statt sich in ihren Ursprung zu vertiefen und dadurch sich zu vollenden, beugt die Seele in sich selbst zurück und erniedrigt sich, wie jener gefallene Engel, der darum weniger geworden ist, als er war; weil er das genießen wollte, was geringer war; denn er wollte lieber seine Macht genießen, als die Macht Gottes. Hatte er nicht das höchste Sein, so war er doch mehr, so lange er dessen genoß, was das höchste Sein ist; denn nur Gott ist das höchste Sein [1]).

Um aber einen Mittelpunkt zu bilden, greift das Ich auch über sich hinaus und will für das Nichtich gerade das sein, was es sich selbst ist, Endziel, Gott. Daher wirkt es auf Alles vernichtend, was sich ihm nicht unterwerfen will. Sein erstes Streben ist, mit Gewalt sich Alles zu unterwerfen, und was sich nicht fügt, zu vernichten. Die feinste Coketterie einer Weltdame und die blutigen Züge eines Tamerlan, beide haben dasselbe Princip, das Bestreben, einem kleineren oder größeren Theil des Universums Mittelpunkt zu sein. Was jene durch anziehende Künste bewirken will, thut dieser durch vernichtende Gewalt [2]). Alle Verhältnisse werden umgekehrt. Das vergöttlichte Ich hat alle Rechte und nichts als Rechte, wohingegen Andere keine Rechte mehr haben, sondern durchaus Pflichten. Oder wer will Gott gegenüber Rechte geltend machen? Damit ist der Schlüssel zum Verständniß mancher Zeiterscheinungen gegeben.

Weil aber dieses Endziel, das mit dem unwandelbaren,

---

1) Aug. de vera relig. Diese Unterwerfung unter Gott ist es auch, die den Demüthigen adelt und auf wunderbare Weise erhebt, während der Hochmüthige in seiner Gespreiztheit niedrig und verächtlich ist.

2) Möller in einer Abhandlung in der Zeitschrift Katholik. Es sind mehrere Aufsätze, „aus der Scholastik des hl. Thomas von Aquin," die sich über 20—30 Quaest. der prima und prima secundae verbreiten und den Hauptinhalt derselben, gut und mit viel Verständniß übersetzt, wiedergeben. So weit wir diese Arbeit für unsern Zweck gebrauchen konnten, haben wir es gethan.

göttlichen, vertauscht wird, ein veränderliches ist, so kann die Seele in demselben auch keine Ruhe finden, sondern jetzt beginnt die Veränderung und Unruhe erst recht. Die Wandelbarkeit der Philosophie, die sich von Gott losgesagt, liefert den deutlichsten Beleg dafür, denn die menschliche Vernunft, wenn sie nicht in Gott wurzelt, hat kein festes Princip. Es liegt in ihrer Abhängigkeit von Gott, daß sie nie in sich finden wird, was sie sucht. Wäre sie überhaupt Endziel, so könnte das Verlangen nach einem höchsten Gute gar nie entstehen, denn da die Seele sich selbst unmittelbar gegenwärtig ist, so müßte das Verlangen ebenso unmittelbar befriedigt werden, wie es entsteht, die Seele wäre stets in und durch sich selbst befriedigt. Wird sie nun zum Endziel gemacht, so ist die nothwendige Folge ein stetes Suchen, denn sie sucht einen festen Punkt, wo keiner ist; und weil sie das höchste Gut da nicht findet, wo sie es wähnt, so irrt sie unstät und flüchtig von einem zum andern, und negirt damit thatsächlich ihr falsches Endziel.

Ganz anders verhält es sich, wenn Gott der Mittelpunkt der menschlichen Thätigkeit ist. Durch die Verbindung mit dem Unwandelbaren, ewig Feststehenden, wird das Veränderliche selbst mehr und mehr unveränderlich und ruhig, denn die Seele participirt dadurch, daß sie sich dem Einflusse des höchsten Gutes hingibt, an seiner Natur [1]). Darin liegt die Wahrheit des im vorigen Paragraphen angeführten Augustinischen Ausspruches. Man vergleiche auch größere Zeitabschnitte mit einander, und man wird alsbald erkennen, welches im Großen und Ganzen genommen ihr Endziel ist. Die Beweglichkeit

---

1) Amor dei facit voluntatem in summa libertate, nulli creaturae subjectam, omnibus dominantem, stabilem, fixam, firmam, quippe unitissimam in deo et in se, eoque fortissimam, plenam, saturam, divitem. Amor vero sui facit voluntatem omni creaturae subjectam, instabilem, vacillantem; quippe per multa distractam, eoque fractam et debilem, semper indigentem, vacuam, esurientem. Raymund de Sabunde theol. natur. c. 141. Ich besitze blos den Auszug a Joa. a Comenio, nach dem ich citire.

unserer Zeit, die Umgestaltung aller Verhältnisse, ist ein deutlicher Beweis, daß wir den Mittel- und Ausgangspunkt verloren haben, wie die Neigung zur Einsamkeit und zum Klosterleben unter den früheren Christen ein Zeuge davon war, daß die Seele sich Gott zu- und darum von der zerstreuenden Außenwelt abwandte.

Alle und jede Berechtigung wollen wir übrigens damit dem Ich, dem menschlichen Geiste, nicht absprechen. Er ist ein selbstständiges Wesen, kann darum auch Ziel der Thätigkeit werden, aber nicht letztes, weil diese Selbstständigkeit eine von Gott verliehene ist. Allein diese secundäre Abhängigkeit wird verkannt, zur primitiven gestempelt und dadurch der menschliche Geist zum höchsten Gut potenzirt und das ist der folgenreiche Irrthum. Wir werden nämlich im Verlaufe sehen, daß, weil das Endziel der ganzen Handlungsweise die Richtung gibt, die zwei Städte durch zweifache Liebe erbaut werden; die irdische durch die Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes geht; die himmlische durch die Liebe Gottes, die bis zur Selbstverachtung führt. Jene rühmt sich in sich, diese im Herrn, denn jene sucht Ruhm bei den Menschen, der größte Ruhm dieser aber ist Gott selbst, der Zeuge ihres Bewußtseins. Voll Stolz erhebt jene in ihrem Ruhme das Haupt, diese spricht zu ihrem Gott: Du bist mein Ruhm und richtest mein Haupt empor; Ps. 33. In jener werden die Fürsten von der Herrschsucht beherrscht, über Nationen zu herrschen, in dieser dienen beide einander in Liebe; die Fürsten, indem sie für die Völker sorgen, die Völker aber durch treuen Gehorsam. Jene liebt in ihren Mächt'gen ihre Kraft, diese spricht zu ihrem Gott: Lieben will ich Dich, Herr, meine Kraft; Ps. 17, 1. Darum auch suchten in jener die Weisen, die nach dem Menschen leben, das Wohl des Leibes oder der Seele, oder auch beider, als das höchste Gut..., in dieser aber besteht die ganze Weisheit des Menschen in der Frömmigkeit, durch welche der wahre Gott auf die rechte Weise angebetet wird; und sie erwartet, als ihre Belohnung, ihn selbst in der Ge-

meinde der Heiligen, nicht nur der Menschen, sondern auch der Engel, auf daß Gott Alles in Allem sei. 2. Corinth. 15, 28 [1]).

§. 5.

Einfluß des Objekts und der Umstände auf die sittliche Beschaffenheit der Handlungen.

In den vorhergehenden §§. ist die Hauptgrenze für die sittlich guten und bösen Handlungen gezogen. Jene, deren Endzweck Gott ist, sind gut; die, welche das Ich zum Endziel machen, sind bös. Wie es aber nicht nur ein Endziel, sondern noch viele Ziele gibt, die im Verhältniß zum Endziel als Mittel erscheinen, so gibt es nicht nur ein höchstes Gut, sondern auch untergeordnete Güter. Und wiederum, wie der Endzweck der ganzen Reihe von Handlungen ihre Richtung gibt, so ist auch in einem kleineren Kreise die Richtung unserer sittlichen Thätigkeit durch das untergeordnete Ziel bedingt. Es entsteht jedoch die Frage: üben diese untergeordneten Objekte einen solchen Einfluß, daß ihre Liebe oder Verabscheuung die hierauf bezüglichen Handlungen sittlich gut oder bös macht? In dieser Allgemeinheit gefaßt, kann die Frage bejaht und verneint werden. Das Geld kann ebenso aus Geiz, wie aus Freigebigkeit geliebt, ebenso aus Verschwendung, wie evangelischer Armuth, verachtet werden. Auf den vernünftigen Gebrauch des Objekts kommt Alles an, und darauf, ob das Objekt an sich der Vernunft zuwider ist oder nicht. Fremdes Gut nehmen ist an sich unvernünftig, und jede darauf abzielende Handlung sittlich bös. Dürftige unterstützen hingegen ist gut, und die darauf gerichtete Thätigkeit deßgleichen.

Wurde in dem Früheren gezeigt, daß jede Handlung, die dem wahren Endziel, Gott, widerspricht, und auf ein falsches Endziel bezogen wird, sittlich bös ist, so wurde damit noch kei-

---

1) Aug. de civit. Dei 14. 28.

neswegs gesagt, daß auch jede Handlung, die sittlich gut sein wolle, unmittelbar auf Gott bezogen werden müsse, sondern es gibt noch ein Drittes; außer dem Uebernatürlichen ein natürliches Gute, und das ist das vernunftgemäße Handeln. Wäre die Vernunft durch die Sünde um die Ebenbildlichkeit mit Gott gekommen, wäre jedes Erzeugniß rein natürlich menschlicher Thätigkeit Sünde, dann müßte dieser § ausfallen, wie er auch bei den Jansenisten ausgefallen ist. Sie lehrten: omnis humana actio deliberata est dilectio dei vel mundi; si Dei, charitas patris est; si mundi, concupiscentia carnis, hoc est mala. Das hat die Kirche vermöge ihres Dogmas von der Erbsünde nie behauptet, sondern sie statuirt neben dem wahrhaft (und vollkommen) sittlich Guten auch ein natürlich Gutes, das eben im vernünftigen Gebrauch untergeordneter Güter besteht. Ein Heide, der Speis und Trank vernünftig gebraucht, begeht keine sittlich böse, sondern eine sittlich gute Handlung, obwohl sie für Erlangung der Seligkeit ohne Werth ist. Wenn eine solche Handlung auch nicht unmittelbar auf Gott gerichtet ist, so ist sie ihm aber auch nicht zuwider. Denn was der Vernunft entspricht, kann dem, der ihr das Sittengesetz eingeboren hat, nicht widersprechen. Wollte freilich die Vernunft ihr Verhältniß zu Gott mißkennend sich von ihm emancipiren und nicht nur Ziel, sondern Endziel sein, dann käme das vorhin bemerkte in Geltung.

Wie die Schönheit eines Menschen nicht blos dadurch bedingt ist, daß er aus Leib und Seele besteht, selbe vielmehr noch durch manche Nebendinge, Farbe, Größe rc. vergrößert oder vermindert wird, so ist es auch bei der Sittlichkeit. Dieselbe ist nicht allein durch das Endziel und Objekt bedingt, sondern auch durch Umstände, so zwar, daß wenn ein erforderlicher Umstand mangelt, die Handlung bös wird [1]). Da dieselben nicht zum Wesen der Handlung gehören, sondern unter das Accidentelle gerechnet werden, so könnte es scheinen, daß sie keinen Einfluß

1) Thom. 1. 2. q. 18. 3.

auf die Sittlichkeit üben. Bedenkt man aber, daß das Accidentelle gerade das ist, was die Handlungen concret gestaltet, so sind sie weit entfernt, etwas Gleichgültiges zu sein. Wir haben es ja nicht mit abstrakten, sondern concreten Handlungen zu thun. Das Concrete ist aber immer durch die Umstände gegeben. Sie müssen deßwegen hier in Betracht gezogen werden, selbst wenn man davon absehen wollte, daß das Concil von Trient die Beichtenden verpflichtet, die, die Art einer Handlung ändernden, Umstände im Bekenntnisse namhaft zu machen.

Nach einer herkömmlichen Aufzählung gibt es sieben solcher Umstände: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quondo.[1]) Ihr Einfluß auf die sittlichen Handlungen ist ein dreifacher: entweder vermehren sie den Werth derselben, oder sie vermindern ihn, oder aber sie ändern die Art derselben. Nicht alle Umstände ändern die Art einer Handlung, sondern nur jene, die abgesehen von ihrer Verbindung mit diesem oder jenem Objekte der Vernunft widerstreiten oder mit ihr übereinstimmen. Weil daher viel oder wenig nehmen der Vernunft nicht widerstreitet, so ändert dieser Umstand, wenn er in Verbindung mit dem Stehlen gebracht wird, die Art der Handlung nicht. Die eheliche Treue brechen ist aber ein Umstand, der an sich unsittlich ist; wird er in Verbindung mit Unzucht gebracht, so kommt zu dieser bösen Handlung noch jener für sich unsittliche Umstand, und dadurch wird die Art derselben geändert. Es folgt dieses auch aus dem vorhin Gesagten. Macht nämlich das Objekt einer Handlung die Handlung selbst gut oder bös, je nachdem es in Uebereinstimmung oder im Widerstreit mit der Vernunft steht, so ist dieses auch bei den Umständen der Fall. Es kommt zu der vom Objekt herrührenden Güte oder Bosheit noch eine neue, durch die Umstände verursachte, und diese neue ändert die frühere; die Aenderung kann jedoch nie so groß werden, daß eine Handlung durch einen Umstand aus einer bösen eine gute würde. Wohl aber kann durch die Absicht (cur) eine gute bös werden.

1) Thomas weist die Zweckmäßigkeit dieser Siebenzahl 1. 2. q. 7. a 3. nach.

§. 6.

Die Absicht in ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit.

Ein sehr wichtiger Punkt ist bei Bestimmung der Sittlichkeit die Absicht des Handelnden (finis extrinsecus operantis [1]). Es folgt dieses, um von Anderm zu schweigen, aus der Schriftstelle: das Licht deines Leibes ist dein Auge; ist dein Auge einfältig, so wird dein ganzer Leib erleuchtet sein; ist aber dein Auge schalkhaft, so wird dein ganzer Leib finster sein. Math. 6. 22, 23. Das Auge ist nach der Erklärung der Moralisten die Absicht [2]), der Leib die Handlung.

Der Einfluß der Absicht ist so groß, daß eine vermöge des Objekts sittlich gute Handlung dadurch nicht nur besser wird, sondern einen andern, religiösen, Charakter erhalten kann. Sie ist es eigentlich, sagt Stapf, die der objektiv guten Handlung den sittlichen Lebensodem einhaucht und sie von bloßer Legalität zur Stufe der Moralität erhebt. Almosengeben ist eine vermöge des Objekts sittlich gute Handlung, wird es in der Absicht, für seine zeitlichen Sündenstrafen genugzuthun, geübt, so wird es ein Bußwerk, gibt man aus Liebe zu Gott, so wird es ein religiöser Akt. Die Asceten können diese Alchymie, die jede sittliche That in Gold verwandle, nicht genug empfehlen. Mit vollstem Rechte. Neben dem Stande der heiligmachenden Gnade ist diese Intention es, die das Werk zu einem verdienstlichen, wahrhaft guten macht, wovon später.

Dasselbe Verhältniß tritt beim Unsittlichen ein. Eine an sich böse Handlung kann durch die Absicht noch verwerflicher

---

1) Die Theologen unterscheiden von ihr finis intrinsecus operis, die mit dem Objekte zusammenfällt. Denn die Absicht des Almosengebens ist Dürftige unterstützen; in dieser Unterstützung liegt aber das Almosengeben selbst. Finis extrinsecus operantis ist aber eine durch den Handelnden zum Objekt hinzukommende Beabsichtigung, wie aus dem Contert erhellen wird.

2) Hunc oculum agnosce intentionem, qua facit quisque, quod facit. Aug. 4. contr. Julian. c. 3.

werden, oder aber einen andern Charakter erhalten. Ist das Letztere der Fall, so muß dem Ausspruch des Tridentinums gemäß dieses im Sündenbekenntniß angegeben werden [1]).

Man kann noch fragen, ob auch die nachfolgende Absicht einen Einfluß auf die Handlung übe, so zwar, daß z. B. ein gereichtes Almosen ein Bußwerk werde, wenn man, nachdem es bereits ertheilt ist, diese Meinung macht. Thomas verneint es und sagt, die Handlung müßte wiederholt werden. Gerade so, wie wenn nach einem gethanen Liebeswerke eine eigenliebige Absicht sich einschleiche, diese der bereits vollbrachten That keinen Abbruch mehr thun könne [2]).

Der Hauptpunkt, der hier zu besprechen noch erübrigt, ist, ob alle unsere Handlungen durch die Absicht auf Gott bezogen werden müssen; ob auch secundum causam finalem der menschliche Wille dem göttlichen conform sein müsse, d. h. weil Gott Alles aus Liebe will, ob auch der Mensch dazu verpflichtet sei, wenn er eine sittlich gute Handlung vollbringen will.

Die Beziehung unserer Thätigkeit auf Gott ist eine dreifache, eine habituelle, virtuelle und aktuelle. Ob wir aktuell, virtuell oder habituell Gottes Ehre im Auge haben müssen bei unserm Thun, das ist die Frage, die von den Theologen verschiedener Zeiten verschieden beantwortet wurde. Mit Uebergehung des minder Wichtigen, heben wir die Hauptpunkte heraus.

Aktuell beziehen wir unsere Handlungen auf Gott, wenn wir ausdrücklich und unmittelbar Gott zu Lieb etwas unternehmen.

1) Hinc infertur pro praxi, quod confessarius debet interrogare poenitentem, qui se accusat furatum esse, de fine intento, nam si intenderit hoc furto, ut pecuniam haberet ad fornicandum, tunc erit nova malitia: ita si detraxerit proximo, quaerat an fortasse hac ratione intenderit impedire eum a lucro, vel aliqua dignitate consequenda. Liguori theol. mor. l. 2. tract. de act. hum. a 4. n. 39.

2) Thom. 1. 2. q. 19. a 7. in corp. et ad 2.

Beginnt man aber eine Handlung in einer bestimmten Absicht, also Gott zu Lieb, läßt aber im Verlaufe die ursprüngliche Absicht aus dem Auge, schenkt z. B. Jemand den Armen eine Summe Geldes und denkt er bei der Ausbezahlung der ersten Gulden ausdrücklich, er wolle es Jesus in den Armen geben, später aber vergißt er es, so hat er die erste Summe des Almosens aktuell, die spätere aber virtuell[1]) um Gotteswillen gegeben. Habituell wird eine Handlung auf einen Gegenstand bezogen, wenn sie in einem Zustande, dem der Sünde oder Gnade, vollbracht wird, der zwar auf diese einzelne Handlung keinen speciellen Einfluß übt, ihr aber dennoch eine, dem Zustand aus dem sie hervorgeht, entsprechende Richtung verleiht.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß nur jene Handlungen wahrhaft gut, verdienstlich und vollkommen sind, die im Stand der Gnade vollbracht, also habituell auf Gott bezogen werden[2]). Das natürlich Gute ist also von dieser Vollkommenheit ausgeschlossen. Ebenso liegt es außer dem Gebiete der Controverse, daß blos die Seligen im Himmel alle ihre Handlungen aktuell auf Gott beziehen, den Gliedern der streitenden Kirche dieses aber unmöglich ist. Nur ist damit keineswegs gesagt, daß

1) Ad virtualem requiritur, quod actualis intentio finis praecesserit, nec fuerit revocata, sed continuatur per actus subsequentes, quod est perseverare non in seipsa, sed in suo effectu et virtute, in quo distinquitur ab actuali. Gotti tom. 7. S. 20. 1729.

2) Franz Sales spricht sich in anschaulicher Weise so aus: Haben wir auch nicht bei jedem einzelnen Werke die ausdrückliche und ganz besondere Meinung, es für Gott zu verrichten, so ist dennoch diese Meinung schon stillschweigend in der Liebe enthalten, durch die wir mit Gott vereinigt sind, und Kraft welcher wir, was immer wir Gutes thun können, der göttlichen Güte mit uns selbst geweiht haben. Es ist eben nicht nothwendig, daß ein Kind, das in dem Hause seines Vaters wohnt und unter dessen Gewalt steht, erkläre, daß Alles, was es erwerbe, seines Vaters Eigenthum sein soll; denn gehört das Kind selbst dem Vater, so gehört mit demselben ihm auch Alles an, was von demselben abhängt. Eben so genügt es auch, daß wir Kinder Gottes aus Liebe sind; denn als solche ist Alles, was wir thun, gänzlich zu seinem Dienste bestimmt. Von der Liebe Gottes l. 12. c. 8.

der Erdenpilger gar nicht verpflichtet sei, seine Handlungen aktuell auf Gott zu beziehen. Es ist dieses im Gegentheil nothwendig, wenn er dem ersten und größten Gebote genügen will [1]). Das höchste Gebot stellt die Liebe Gottes über Alles als Pflicht hin. So oft es erfüllt werden soll, muß der Christ seine Handlungen aktuell auf Gott beziehen, denn blos dadurch wird jenes Gebot erfüllt, daß dieses geschieht [2]).

Die oben gestellte Frage engt sich nun dahin ein: ist dieses Gebot so viel umfassend, daß jedes andere blos um seinetwillen gehalten werden muß? Wer also seine Eltern aus einem andern Grunde ehrt, sich versündigt, weil er das Gebot der Liebe Gottes über Alles vernachläßigt, oder wenigstens kein vollkommen gutes Werk verrichtet, weil er dieses Gebot nicht unmittelbar vollzieht? Von diesem Gesichtspunkte aus faßt Antoine [3]) die Controverse, damit offenbar in ihr innerstes Wesen eindringend. Denn nur in dieser Form konnte die Sache unter Katholiken bestritten werden. Der jansenistische Irrthum mit seiner himmlischen und fleischlichen Liebe gehört gar nicht hieher, weil er nicht in der zu ausgedehnten Geltendmachung des ersten Gebotes seinen Grund hat, sondern in den Folgen des Sündenfalls. Einige katholische Theologen aber behaupteten: weil nicht jede Handlung aktuell auf Gott bezogen werden kann, so muß es wenigstens virtuell geschehen, denn das Gebot der Gottesliebe ist allumfassend. Darum schreibt auch der Apostel: ihr möget essen oder trinken, oder sonst etwas thun, thuet Alles Gott zu Ehren. 1. Cor. 10. 31. und: Alles was ihr thut, werde in Liebe gethan. 1. Cor. 16. 14. Ferner: Alles was ihr thut, mit Wort oder That, es geschehe Alles im Namen des Herrn Jesu Christi. Coloss. 3. 17.

---

1) Vrgl. darüber die Lehre von der Liebe in unserm zweiten Theil.

2) Praeceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Thom. 1. 2. q. 100. a 10.

3) Theolog. moral. univ. dissertatio prooemica.

Der größere Theil der angesehensten Theologen aber verneint obige Frage. Sie lehren, es müssen allerdings zu bestimmten Zeiten, dem höchsten Gebote gemäß, unsere Handlungen aktuell und virtuell auf Gott bezogen werden, im Uebrigen aber genüge die habituelle Beziehung, die aus den Briefen Pauli angeführten Stellen aber entkräften sie dadurch, daß sie geltend machen: alle Handlungen, die habituell auf Gott bezogen oder im Stand der Gnade gewirkt werden, seien ja auch in der Liebe und um Gotteswillen vollbracht, mehr aber verlange der Apostel nicht.[1])

§. 7.

Vom Gleichgültigen.

Ehe die Lehre vom sittlich Gleichgültigen entwickelt werden kann, muß vorerst festgesetzt werden, um was es sich eigentlich handelt. Nicht selten ist dadurch der ganze Gegenstand verwirrt worden, daß man das nicht hieher Gehörige nicht genug ausgeschieden hat.

Fragt man, ob es solche sittliche Handlungen gebe, die für

---

1) Respondent aliqui, quod est consilium, aliqui quod est praeceptum, aliqui quod est finis praecepti, sicut illud: diliges dominum Deum tuum. Omnibus autem praedictis modis praedictus sermo potest intelligi. Potest enim accipi affirmative, vel negative, et affirmative dupliciter: quia hoc signum, omnia, potest ibi teneri collective, vel distributive. Si accipiatur negative, sic est praeceptum, et tunc est sensus: ita faciatis opera vestra, ut nihil faciatis contra gloriam dei. Si autem intelligatur affirmative, et hoc signum, omnia, teneatur distributive et divisim, tunc est consilium et admonitio: admonet enim apostolus secundum hunc sensum, quod quodlibet opus nostrum referamus in deum: et quodlibet divisim possumus facere et utile est nobis et expediens, si faciamus... Si autem praedictus sermo teneatur affirmative, et hoc signum, omnia, teneatur collective, tunc non est praeceptum, nec consilium, sed finis praecepti et consilii. Ad hoc enim debemus tendere, et hoc desiderare, quod ad talem statum perveniamus, quod omnes cogitationes nostras, et affectus in Deum referamus: hoc autem tunc obtinebimus, quando Deum ex toto corde diligemus. Et sic patet, quod ex auctoritate illa apostoli non concluditur, quod aliquis peccet, cum non refert opus suum in Deum actualiter. Bonavent. in 2. sent. dist. 41. a 1. q. 3.

die Erlangung der Seligkeit oder Erwerbung von Verdienst gleichgültig seien, so darf man ohne Bedenken Ja sagen. Das natürlich Gute ist nichts weniger als verdienstlich oder vollkommen gut, und doch ist es auch nicht sittlich bös, also gleichgültig. Wenn daher das Concil von Konstanz die Behauptung von Johannes Huß verworfen hat, daß es keine gleichgültigen Handlungen gebe, so glaubten manche Moralisten, es habe damit die Lehre vom sittlich Gleichgültigen in Schutz genommen. Mit Nichten. Man kann bezüglich der ewigen Belohnung und ewigen Bestrafung gleichgültige Handlungen annehmen und dennoch lehren, es gibt kein sittlich Gleichgültiges.

Man muß also hier von den übernatürlich sittlichen Handlungen absehen und sich auf das rein natürlich Sittliche beschränken, dessen Maaßstab die Vernunft ist und darum die Frage so fassen: gibt es Handlungen, die vor der Vernunft gleichgültig sind, weder mit ihr übereinstimmen noch ihr widerstreiten? Auch diese Fassung ist den Theologen, um eine bestimmte Antwort ertheilen zu können, noch zu allgemein. Sie unterscheiden daher und sagen: abstrakt und dem Begriffe nach gibt es gleichgültige Handlungen, da man sich oft Handlungen denken kann, die in keiner näheren Beziehung zur Sittlichkeit stehen, z. B. einen Stock aufheben. Auf die Frage aber, ob im einzelnen Fall, also eine unter diesen und jenen Umständen eintretende, im Unterschied von abstrakt, concrete Handlung sittlich gleichgültig sei, gehen die Antworten auseinander. Die Einen antworten mit Ja, die Andern mit Nein. So groß ist die Verschiedenheit, daß selbst der hl. Thomas und Bonaventura, die sonst meistens Hand in Hand gehen, getheilter Meinung sind. Doch läßt sich nicht bergen, daß die strengere Ansicht größere Auktoritäten für sich hat.

Thomas, der es bestreitet, daß es in individuo (concret) gleichgültige Handlungen gebe, argumentirt folgendermaßen: jede concrete Handlung ist von Umständen begleitet, unter die besonders die Beabsichtigung irgend eines Zweckes gehört. Es

gehört zum vernünftigen Handeln, daß man wegen eines bestimmten Zweckes thätig sei. Nun ist aber ein dreifaches möglich: entweder entspricht die Handlung dem Zweck, dann ist sie sittlich gut, oder sie widerspricht ihm, dann ist sie bös, oder sie entspricht und widerspricht keinem Zwecke, weil sie zwecklos ist, dann ist sie aber gerade darum unsittlich, weil sie zwecklos ist, denn zwecklos handeln heißt so viel als unvernünftig handeln. Weil es aber keine weitere Möglichkeit gibt; so gibt es in individuo auch keine gleichgültige Handlungen [1]).

Bonaventura, der Chorregos der andern Richtung, macht hingegen geltend, der gütige Gott trage der menschlichen Gebrechlichkeit und Schwachheit so weit Rechnung, daß nicht jede unbedeutende Handlung immer mit Rücksicht auf ein sittliches Ziel verrichtet werden müsse. Solche Handlungen seien also nicht bös, weil vom göttlichen Willen zugelassen, sie seien aber auch nicht gut, weil das Zulassen keine Handlung zu einer guten mache, folglich gleichgültig [2]).

Macht diese Ansicht auch dem Herzen des frommen Cardinals Ehre, so ist doch die des heiligen Thomas die richtigere. Zudem, wo es sich um die Lehre handelt, soll sich diese nie dem gebrechlichen Leben anbequemen, sondern in ihrer Strenge und Heiligkeit unangetastet stehen bleiben.

§. 8.

Begriff der Sittlichkeit.

Jene freien Handlungen, die materiell und formell Gott und der Vernunft entsprechen, sind sittlich gut, jene die materiell oder formell gegen Gott und die Vernnnft gerichtet sind, sind sittlich bös.

Man kann an einer Handlung die Absicht, in der sie

---

1) Thom. 1. 2. q. 18. a 9.

2) Bonavent. in 2. sent. dist. 41. a 1. q. 3.

vollbracht wird, von ihrem übrigen Wesen unterscheiden. Das Letztere, die Materie, wird durch Objekt und die dasselbe begleitenden Umstände gegeben, die Form aber liegt in der Intention, in der sie vollbracht wird [1]). Zu einer sittlich guten Handlung gehört nun, daß alle drei Momente, Objekt und Umstände einer- und die Absicht andererseits im Einklang stehen, während irgend ein Mangel die Handlung zu einer bösen macht. Quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa. Ist also die Absicht bei einer Handlung gut, das Objekt derselben aber bös, so ist die Handlung selbst unsittlich. Stehlen, um Almosen zu geben, ist sittlich bös. Will man aber gar die Nothlüge durch die gute Absicht rechtfertigen, so ist dieses um so verkehrter, als bei derselben sowohl das Objekt, die Unwahrheit sagen, als die Absicht, Täuschung, bös ist.

§. 9.

Verhältniß der Sittlichkeit zur Frömmigkeit (Religiosität).

Durch die bisherige Entwicklung haben wir den Begriff des sittlich Guten und sittlich Bösen gewonnen, und es mag schon aus diesem hervorgehen, in welchem Verhältniß die Sittlichkeit zur Frömmigkeit und die Unsittlichkeit zur Gottlosigkeit steht. Ist nämlich jene Handlung sittlich gut, die formell und materiell auf Gott gerichtet ist, und jene sittlich bös, die formell oder materiell, oder formell und materiell das Ich zum Endziel macht; so erhellt daraus ohne Weiteres, daß uns Sittlichkeit und Religiosität, in ihrer Vollendung, zusammen-

1) Et sic ex parte objecti duplex conformitas inveniri potest. Una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid, quod Deus vult; et hoc est quasi secundum causam materialem: objectum enim est quasi materia actus, unde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis, ut cum aliquis propter hoc vult aliquid, propter quod Deus: et haec conformitas est secundum causam finalem. Thom. q. 23. de Veritate. Dionys. Areop. de div. nomb. c. 4. p. 4.

fallen. Das Christenthum kennt auch keine wahre, vollkommene Sittlichkeit, die von der Frömmigkeit getrennt wäre, sondern sein höchstes Sittengebot ist Vereinigung mit Gott durch Liebe. „Ich bitte nicht für sie allein, sondern auch für diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, damit Alle Eins seien, wie du Vater in mir bist und ich in dir bin, damit auch sie in uns Eins seien: Ich in ihnen und Du in mir, damit sie vollkommen Eins seien." Joh. 17. 20, 21, 23. Aber auch nur im Christenthum, als der vollendeten Offenbarung, decken sich die Begriffe von Frömmigkeit und Sittlichkeit, und es ist dieses ein Beweis für seine Absolutheit. Eine Religion, die dem Bachus opfert und der Venus Tempel baut, negiert den Begriff der Sittlichkeit; ein Glaube, der fanatisch den Andersdenkenden zu verfolgen gebietet, zeigt ebenfalls seine Incongruenz mit der Sittlichkeit.

Der Grund dieser Congruenz von Sittlichkeit und Frömmigkeit im Christenthum liegt aber darin, daß derselbe Gott, der der Urheber der übernatürlichen Offenbarung der christlichen Religion ist, auch der Urheber des Sittengesetzes ist. Sehen wir nämlich von der uns im Christenthum gegebenen Lebensnorm ab, so ist das der menschlichen Natur eingeborene Sittengesetz der Maßstab für Beurtheilung unserer sittlichen Handlungen. Wer ist nun der Urheber des natürlichen Sittengesetzes? das ist die Frage, auf die Alles ankommt. Wir behaupten vorerst, Gott ist es. Der göttliche Wille normirt unser sittliches Leben, und all' unser Thun und Lassen wird dadurch eine Pflicht gegen Gott, oder die Sittlichkeit ist zugleich Frömmigkeit. Ja, von diesem Gesichtspunkte aus gibt es gar keine Sittlichkeit ohne Frömmigkeit. Wenn es dem, der eine sittliche Handlung vollbringt, auch nicht zum klaren Bewußtsein kommt, daß er den göttlichen Willen vollbringt, so vollzieht er ihn dennoch und er vollzieht damit einen Akt der Religiosität. Das Sittengesetz ist, nach einem prägnanten Ausdruck J. Müller's, Theonomie, im Gegensatz von Autonomie.

Autonomie, in dem Sinn, der Mensch sei sich selbst Gesetzgeber und sein Eigenwille die höchste und einzige Norm seiner Thätigkeit, ist darum das Princip der gottlosen Sittlichkeit. Diese scheidet beide Gebiete. Das sittliche Gebiet hat seine eigene Sphäre und das religiöse. Ja, sie erklärt jedes andere, auch das religiöse Motiv einer sittlichen Handlung, für eine Verunreinigung und Trübung der lautern Sittlichkeit. Der Grund dafür liegt darin, daß sie Gott für etwas dem Menschen Fremdes, Aeußeres, wie jedes andere weltliche Ding ansieht. Geht man von dieser Ansicht aus, dann ergibt sich diese Folgerung von selbst. Darf der Mensch sein sittliches Thun und Lassen nicht von äußern Gegenständen, von Weltbrauch und Weltsitte, Geld und Gut, Ehre und Schande *c. abhängig machen, und wird Gott in gleiche Reihe mit diesen Dingen gestellt, so ist natürlich auch die aus Gehorsam gegen Gott geübte Sittlichkeit eine Trübung derselben. Ist aber Gott das höchste Gut, ist er dem Menschen nicht etwas Fremdes, Aeußerliches, sondern die Quelle, von der das Leben des Geschöpfes ausgeht und das Ziel, in dem er sich vollendet, so daß der Mensch, wenn er in lebendige Einheit mit Gott tritt, zugleich die Idee seines eigenen Lebens realisirt, weil dieses die Bestimmung hat, aus, mit und in Gott zu sein, dann ist nur das Gegentheil der aufgestellten Behauptung Wahrheit.

Ist nun aber Gott der Urheber des Sittengesetzes, oder ist der Wille autonom? Wir haben bisher die bejahende Antwort vorausgesetzt. Obwohl wir später noch öfter auf diese Frage zurückkommen werden, so können wir doch auch jetzt schon zeigen, der Wille ist nicht autonom, d. h., er gibt sich nicht selbst das Sittengesetz, sondern es ist ihm gegeben. Oder, wenn dieses nicht der Fall ist, warum wirft denn der autonome Wille den lästigen Gesetzgeber und Richter nicht aus seinem Innern hinaus und heißt ihn schweigen? Das Sittengesetz ist keine Angewöhnung, denn man kann es nicht abgewöhnen, es ist kein Produkt der Freithätigkeit, sondern mit ihrem Erwachen ist es auch schon

da. Jede selbstgemachte Lebensmaxime kann auch der Wille, dessen Erzeugniß sie ist, wieder aufheben, das Sittengesetz aber beharrt auch gegen den Willen und ihm zum Trotz, und weist damit auf einen höheren Gegenwillen hin, dem der selbstische Wille zwar nicht gehorchen, den er aber doch als einen höheren anerkennen muß. Und dieser höhere Wille, der sich in der unbeugsamen Forderung des Sittengesetzes ausspricht, ist der göttliche, so daß wir wieder auf den Satz zurückkommen, das Sittengesetz ist, im Gegensatz von Autonomie, Theonomie und darum die Sittlichkeit auch Frömmigkeit.

Haben wir so das Verhältniß der Sittlichkeit zur Religiosität als das der Congruenz bestimmt, so bestimmen wir dasselbe noch näher dahin, daß die Sittlichkeit das Substrat der Frömmigkeit und die Frömmigkeit die Vollendung der Sittlichkeit ist. Sittlichkeit ist, wenn man so sagen darf, die natürliche Frömmigkeit, wie der Vernunftglauben natürliche Gotteserkenntniß. Die natürliche Gotteserkenntniß ist aber das Abstrakte und Allgemeine, die sich im christlichen Glauben vollendet, und an die dieser anknüpft. Heben wir mit Luther die natürliche Gotteserkenneniß auf, so hat die im Glauben gegebene übernatürliche Gotteserkenntniß keinen Anknüpfungspunkt mehr. Dasselbe ist in der Moral der Fall. Das Judenthum hatte darum nicht blos die Aufgabe, die Erkenntniß des Einen Gottes zu bewahren, sondern nach der praktischen Seite ebenso die natürliche Frömmigkeit oder Sittlichkeit zu hegen. Man kann auch den Fortschritt nicht nur in der Gotteserkenntniß, sondern auch in der Sittlichkeit von Moses bis Johannes nicht übersehen. Die Wassertaufe war die unmittelbare Vorbereitung auf die Feuertaufe; der Anknüpfungspunkt für diese. Eine Frömmigkeit ohne Sittlichkeit ist darum ein leeres hohles Gespenst, und wahre Frömmigkeit kann ohne Sittlichkeit gar nicht bestehen. Wo es an dieser fehlt, darf man unfehlbar schließen, es werde auch an jener fehlen. Sittlichkeit ohne Frömmigkeit kann es dagegen geben, so gut als einen

Vernunftglauben, ohne den positiv geoffenbarten, denn das Allgemeine, Unvollkommene kann sich auch ohne das Concrete, Vollkommene finden, die Natur ohne die Gnade, aber nicht umgekehrt, blos Gnade ohne Natur finden wir nirgends in der Welt, diese ist immer das Substrat für jene [1]). Denn wenn, wie gezeigt, allerdings jede Sittlichkeit, unbewußte Frömmigkeit, die also ihrer Erscheinung nach bloße Sittlichkeit ist, so hat doch die katholische Kirche nie geläugnet, daß diese Sittlichkeit ein gesundes Moment in sich enthalte. Ist durch die Erbsünde die Ebenbildlichkeit mit Gott, also auch Sittengesetz und Freiheit, nicht ganz verloren gegangen, so ist das diesem Sittengesetze entsprechende Handeln nie und nimmer Sünde, obwohl es andererseits auch nicht das Vollkommene ist, sondern der Vollendung bedarf und sie erhält durch die übernatürliche Sittlichkeit oder christliche Frömmigkeit.

Zweites Kapitel.

Von der Sittenlehre.

§. 10.

Begriff und Eintheilung der Sittenlehre.

Die katholische Moraltheologie ist die systematische Darstellung des sittlichen Lebens der Kirche.

Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Wie

---

1) In dieses Verhältniß stellt auch Görres die natürliche Mystik zur religiösen. „Erwägen wir das Verhältniß jener naturalen Mystik, die wir zuerst betrachtet, zu dieser göttlichen, die wir jetzt in ihrer Eigenheit festgestellt, dann müssen wir allerdings diese letztere als die bei Weitem würdigere, edlere und höhere anerkennen; aber wir können auch der andern an sich kein Arg und keine Makel beilegen: denn die Kreatur ist von Gott ausgegangen, und alle Bezüge in ihr gehen daher zuletzt doch auf ihn zurück, und so kann an sich auch die Naturmystik der religiösen nicht entfremdet sein, sondern ist in ihr begriffen, und bildet ihre kreatürliche Unterlage." Christl. Mystik I. S. 17.

er die Wahrheit in die Kirche niederlegte, so auch das Leben, d. h. das Princip und die Norm des Lebens. Stellt darum die Dogmatik die christliche Wahrheit in systematischer Einheit dar, so die christliche Moral das christliche Leben als ein organisches Ganzes und Eines. Gerade durch dieses Letztere charakterisirt sich die Sittenlehre als Wissenschaft. Das ganze katholische Leben muß ihr eine harmonische Einheit werden, in der die verschiedenen Lebensäußerungen Momente eines Geistes sind. Mit dieser Einheit hat die Wissenschaft ihre Aufgabe gelöst. Die Moral muß ein Spiegelbild des sich organisch entwickelnden Lebens der Kirche sein, denn die Kirche, der Leib Christi, belebt vom heiligen Geiste, sammelt die durch den Sündenfall in die Vielheit auseinandergegangene Menschheit zur Einheit und führt sie zurück zur Gottähnlichkeit, zum vollen Mannesalter Christi. Sie ist also das Ideal des sittlich christlichen Lebens, ihr Leben das Vorbild, das der Moralist wissenschaftlich nachbilden soll. Denn die Moral als Wissenschaft ist kein selbstständig Producirtes, sondern die Reproduction eines Gegebenen. Man könnte zwar glauben, das verstehe sich von selbst. Wie wenig es sich aber von selbst versteht, zeigt unsere katholische Moral seit mehreren Decennien, die von den in der und durch die Kirche gegebenen Normen für das sittliche Leben absehend die ganze Sittenlehre mit Hülfe der Psychologie aus dem abstrakten Begriff der Sittlichkeit heraus construirte, in die sie allerdings Citate aus der heiligen Schrift verwebte. Allein es ist dem Moralisten nicht weniger als dem Dogmatiker ein positiver Stoff gegeben [1]). Diesem soll

1) Es ist wirklich merkwürdig, wie in unsern Tagen diese Grundwahrheit verkannt wird. Jene Theologen, die auf dogmatischem Gebiete den Glauben als Basis der Wissenschaft betrachten und von ihm zur Wissenschaft fortschreiten, machen es in der Moral, ächt hermesianisch, gerade umgekehrt. Das Gebot der Kirche wollen sie nicht für ihre moralischen Deduktionen als Basis anerkennen, sondern die eigene vernünftige Auffassung (das Wissen) ist die Hauptsache und nach ihr wird die Wahrheit des sittlichen Dogma bemessen, wenn

er denkend nachgehen und die einzeln gegebenen Thatsachen, Lehren, Gesetze, in ihrem realen Zusammenhange auffassen. Dadurch wird die Moral, weil das sittliche Leben durch mannigfaltige positive Gesetze normirt ist, zur systematischen Darstellung der Sittenlehren und Sittengesetze [1]).

Deutlicher stellt sich die Aufgabe (Aufgabe ist blos ihr praktisch gefaßter Begriff) der Moral heraus, wenn wir sie mit der der Dogmatik vergleichen. Beide Wissenschaften sind theologische Disciplinen und es ist ein ebenso folgenreicher, als aus dem Princip mancher Moralisten consequent entsprungener Irrthum, daß die Moral zur christlichen Psychologie erniedrigt wurde. Die Moral kann freilich nicht insofern theologisch sein, als Gott ihr Objekt wäre, wie dieses in der Dogmatik der Fall ist. Die Dogmatik faßt aber auch Gott nicht nach seinem bloßen Ansichsein, sondern in seinem Verhältniß zur Welt. Er ist ihr der Urgrund, aus dem alle Wahrheit hervorquillt, der Moral ist er das Endziel, zu dem alles Leben zurückströmt. Die Dogmatik ist also die Unterlage der Moral, auf die die Moral gegründet ist. Es ist, wie wir noch nachweisen werden, ein durchaus verkehrter Grundsatz, die Moral die angewandte Dogmatik zu nennen. Nein, wie Drey sagt, die umgewandte ist sie. Geht jene von Gott als dem Urgrund aus, zeigend, wie er sich zur Rettung des Menschengeschlechtes zu uns herabgelassen hat, so ist es die Moral, die durch die leuchtende Spur, die er zurückgelassen, Allen, die ihm folgen wollen, den Weg zum Himmel weist [2]). Es ist also der umgewandte, nicht der

---

man je noch auf dieses Rücksicht nimmt. Ein Beispiel. Thomas sagt, das Fasten ist Kirchengebot, also moralisches Dogma, und nun weist er seine Vernünftigkeit nach, jetzt wird die Vernünftigkeit des Fastens a priori nachgewiesen, und dann hintendrein gesagt, es sei auch Kirchengebot, wenn dieses nicht ganz vergessen wird.

1) Daß eine Entwicklung des Sittengesetzes stattfinde, zeigen, um nur ein Beispiel anzuführen, die Restitutionen, die Ehegesetze ꝛc.

2) So hat schon im fünften Jahrhundert das Verhältniß der Moral zur

angewandte Weg. Dort ist es ein Herabkommen der Gottheit zur Kreatur, hier ein Hinaufsteigen der Kreatur zu Gott, dort ist es ein Sichentäußern, ein Offenbaren der Gottheit an die Kreatur, hier ein Sichvereinigen, ein Versenken der Kreatur in die Gottheit. Den Weg zur Vereinigung mit Gott durch die Liebe zu zeigen, ist darum Aufgabe der Moral.

Gehen wir wieder auf das anfänglich Bemerkte zurück, daß die Ethik die systematische Darstellung des christlichen Lebens sei, so stellt sich ihre Aufgabe näher so, die sittliche Thätigkeit anzugeben, durch welche der Mensch mit dem höchsten Gute vereinigt wird. Und da er dazu geschaffen ist, seinen Endzweck zu erreichen, so ist er zu einer solchen Handlungsweise, welche ihn zum höchsten Gute führt, verpflichtet, d. h. die Sittenlehre ist Pflichtenlehre. Die Pflichten gegen Gott schließen aber zugleich auch Pflichten gegen sich und den Nebenmenschen ein, weil das pflichtgemäße Verhalten gegen Gott ein entsprechendes Verhalten gegen sich und den Nebenmenschen zur Folge hat. So zerfällt uns die Pflichtenlehre nach einer althergebrachten Eintheilung in Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nebenmenschen. Manche Moralisten haben in dieser Weise die ganze Ethik als Pflichtenlehre abgehandelt. Allein die Handlungen sind selbst nur Produkte von menschlichen Anlagen und göttlichen Veranstaltungen, somit muß man auf diese als ihre Wurzel zurückgehen, und die Moral behandelt zweitens die Lehre von den sittlichen Anlagen und Anstalten. Dadurch erhalten wir die zweigliedrige Eintheilung der Moral in einen allgemeinen und speziellen Theil. Wir behaupten jedoch die Nothwendigkeit 1) eines dritten, in

---

Dogmatik Dionysius der Areopagite aufgefaßt. Mit Verweisung auf die Entwicklung seines Systems wollen wir hier nur eine Stelle aus der „mystischen Theologie" anführen: Sed mihi detractiones sive negationes contra, ac affirmationes laudandae videntur. Illas enim a primis orsi et ad extrema per media *devenientes*, ponebamus: hic autem ab extremis ad prima et principalia *ascendentes*, omnia tollimus, ut etc. c. 2.

1) Der Nachweis wird zu Anfang des zweiten Theils geliefert.

welchem die Lehre von den sittlichen Zuständen abgehandelt wird. Der Zustand ist keine einzelne Handlung, wenn er auch durch Handlungen verursacht oder vorbereitet wird, sondern eine andauernde Beschaffenheit, aus dem die Handlungen so hervorgehen, daß sie durch ihn eine bestimmte Richtung erhalten. Der Zustand ist aber auch kein Vermögen, sondern die bestimmte Beschaffenheit desselben, wodurch es sich leicht und beharrlich aktualisirt. Die Zustände liegen demnach in der Mitte zwischen Vermögen und Handlungen und sind so nothwendige Glieder im sittlichen Prozeß, daß sich ohne sie eine Entwicklung gar nicht begreifen läßt. Die Moral zerfällt uns also in drei Theile: in die Lehre von den sittlichen Anlagen und Anstalten, in die Lehre von den sittlichen Zuständen und Handlungen.

§. 11.

Quellen der Sittenlehre.

Die Quellen der Moral sind die Vernunft, die heilige Schrift und die mündliche Ueberlieferung.

1) Die Vernunft ist nicht eine tabula rasa, sondern mit einem Inhalt, mit sittlichen Grundbegriffen erfüllt. Diese Begriffe sind einer Bildung und Verbildung fähig, wie es ja Völker gibt, deren Sittlichkeit Blutrache 2c. für kein Vergehen hält. Sucht man nun dieses Bewußtsein von dem Getrübten zu reinigen, das Vereinzelte auf bestimmte Grundsätze zurückzuführen, so entsteht dadurch die philosophische Moral. Ihre Quelle ist die Vernunft.

Die katholische Moral bricht über diese Ethik den Stab nicht, denn auch sie anerkennt diese Vernunft als Quelle, sondern wie Danzer I. Bd. S. 4 ganz richtig bemerkt: die christliche Moral nimmt alle richtigen Grundsätze der Philosophie auf; sie setzt sie vielmehr schon voraus. Sie setzt sie voraus, wie die Gnade die Natur voraussetzt und nimmt sie als abstraktes Moment in sich auf. Gib Jedem das Seine,

handle vernünftig, diese und derartige Maximen anerkennt das Christenthum in ihrer vollen Gültigkeit und in allen seinen Geboten über das Verhalten gegen den Nächsten schimmern diese Sätze als das Allgemeinste durch. Im Christenthum sind aber diese Aussprüche, von der Gnade als Lebensprincip ganz abgesehen, durch ganz andere Motive und Beziehungen verklärt. Es ist nicht ein bloßer Zusatz, eine quantitative Vermehrung des Vernunftgebotes, wenn es im Christenthum heißt, man soll den Nächsten wegen Gott und in Gott lieben, sondern die Nächstenliebe wird dadurch selbst eine andere, eine verklärte. Der Unterschied zwischen der philosophischen und christlichen Moral ist ein qualitativer. Der erste Standpunkt ist darum nicht falsch, aber unvollkommen und erst im Christenthum findet er seine Vollendung [1]). Es wäre sonach verkehrt, wenn man der Moralphilosophie auf christlichem Standpunkte allen Werth absprechen wollte, es wäre aber auch verkehrt, wenn man ihre Ergebnisse für vollkommen erklären und ihnen nur durch Citate aus der heiligen Schrift eine christliche Signatur aufdrücken wollte. Das Christenthum verachtet zwar die Natur nicht, ruht aber in einem übernatürlichen Princip, das so lebenskräftig ist, daß es die natürliche Moral, die es in sich aufnimmt, innerlich umwandelt und so verjüngt und wiedergeboren aus seinem Schooße entläßt.

2) Eine zweite Hauptquelle für die katholische Moral ist die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Auch sie wurde ausschließlich zur Quelle gemacht und daraus entstand die biblische Sittenlehre. Was Kuhn [2]) von der biblischen Glaubenslehre sagt, hat seine volle Anwendung auch

---

1) Die Art und Weise, wie die katholische Ethik die Moralphilosophie in sich aufnimmt, zeigt sich am deutlichsten in der Schrift des hl. Ambrosius de officiis ministrorum und ihrem Verhältniß zu der Pflichtenlehre Cicero's. Wir verweisen deßwegen auf §. 15.

2) Kath. Dogmatik, Einleitung S. 125.

auf die Sittenlehre, sie ist eine halbe Moral, sofern ihr wohl die biblischen Vorstellungen und Ausdrücke als normativ gelten, die kirchlichen dagegen nur einen untergeordneten Werth haben. Die Form, in welcher diese biblische Moral auftritt, kann eine doppelte sein, entweder die, in welche sie z. B. Stäudlin [1]) einkleidet, oder die rationalistische. Stäudlin verlangt aber weiter nichts, als daß der Moralist die Lehren Jesu logisch ordne und in einen innern Zusammenhang bringe. Dieses Verfahren hat einen sehr geringen wissenschaftlichen Werth, denn logisch zu ordnen, ist ihre niedrigste Funktion. „Wir betrachten, sagt Kuhn [2]), das Wissen und die Wissenschaft nicht etwa nur als ein Formalisiren oder blos logisches Analysiren der gegebenen Wahrheit, als eine fertige, der Wahrheit äußerliche Form des Begriffs und Systems, als eine Art von logischem Fachwerk, in das man die Wahrheit einordnet, wie Aktenfascikel in einen Registraturkasten." Einen Vortheil hat übrigens dieses Verfahren, die Moral behält dabei ihren positiven Charakter. Sobald man weiter geht, mit der jeder sonstigen Schranke ledigen Vernunft den Inhalt der heiligen Schrift durchdringt, ihn tiefer erfassen, das Wesentliche vom Zufälligen, die Hülle vom Kern zu trennen sucht, so wird der Inhalt selbst in Frage gestellt. Bewußt oder unbewußt werden die biblischen Lehren auf die angeborenen sittlichen Grundbegriffe zurückgeführt und so nach der jeweiligen Subjectivität des Moralisten erklärt, erweitert oder eingeengt.

Die katholische Moral anerkennt freudig die heilige Schrift als eine Hauptquelle, aber auch sie nicht als die einzige, sie

---

1) Wenn man die moralischen Lehren Jesu von dem übrigen Inhalt der Evangelien absondert, sie logisch anordnet und in einen innern Zusammenhang bringt, damit noch das verbindet, was die Apostel in ihren Reden und Briefen Moralisches lehren, was im A. T. zur Ergänzung und Erläuterung der moralischen Belehrung vorkommt und überhaupt die Erkenntnißquellen der christlichen Moral zu Rathe zieht, so erhält man ein System der christlichen Moral oder eine sogenannte theologische Moral. Neues Lehrbuch der Moral, 3. Ausg. S. 82.

2) a. a. O. S. 129.

ist darum auch biblische Moral, aber noch mehr. Andererseits ist es nicht die sich selbst überlassene Vernunft des katholischen Moralisten, die das christliche Ethos aus der heiligen Schrift schöpft, sondern er vollzieht dieses Geschäft an der Hand der die Schrift erklärenden Kirche.

3) Die dritte Hauptquelle der Moral ist die Tradition [1]. Wir fassen dieses Wort im weitesten Sinn, wornach es überhaupt alle Gesetze und Gebote der Kirche bezüglich der Sitten, so wie alle von ihr acceptirten Verordnungen von Synoden und Bischöfen und endlich alle von ihr gebilligten Lehren der Kirchenväter und Moralisten umfaßt. Man wird uns die Aufzählung aller einzelnen Quellen erlassen, nur eine wollen wir besonders namhaft machen, das canonische Recht [2].

Es hat uns oft gewundert, warum denn allein von allen theologischen Disciplinen die Moral von aller Tradition sich abgeschlossen. Wahrhaftig, die frühere Literatur hat das nicht verschuldet. Die Jesuiten haben für die Lehre der Kirche, d. h. für Zusammenstellung der kirchlichen Entscheidungen und für eine fortlaufende, an frühere Jahrhunderte sich anschließende Lehre der Moralisten viel gethan. Sie haben der Moral den Traditionsbeweis beigefügt. Und wie viel die Scholastik in dieser Beziehung geleistet hat, zeigt Thomas von Aquin allein. Wohin würde es führen, wenn man ebenso aus der Dogmatik „den Schulstaub" hinauskehren wollte? Das glauben wir auch ohne Bedenken sagen zu dürfen, daß sich kein Moralist des neunzehnten Jahrhunderts an

---

1) Schon von vornherein hat es in der Kirche gar nicht an der Tendenz auf die Bildung praktischer Dogmen gefehlt, besonders im dritten und vierten Jahrhundert, wo man auf dem Wege dazu war, die Grundsätze für die gesammte christliche Lehrpraxis in die Form der Kirchendisciplin zu bringen durch Concilienkanones, kanonische Briefe rc., und wer etwa bezweifelte, daß die alte Christenheit auch diese praktischen Sanktionen der Kirche als Dogmen angesehen wissen wollte, der braucht nur einen Blick in des Genadius Schrift de dogmatibus ecclesiasticis zu werfen. So ein Protestant, Rothe in seiner Ethik I. S. 43.

2) Vgl. Stapf, der die Quellen ziemlich vollständig anführt, I. §. 38—40.

Thomas schämen oder meinen darf, er könne aus ihm nichts mehr lernen.

Viele, ja die meisten neueren Moralisten, glaubten die Tradition als Quelle der Ethik erübrigen und ihre Sittenlehre zu einer katholischen stempeln zu können, wenn sie zu der Vernunft und heiligen Schrift noch die Dogmatik hinzunehmen. Wir läugnen die große Bedeutung der Dogmatik für die Moral ganz und gar nicht, behaupten im Gegentheil, ohne gründliche Kenntniß der Dogmatik kann Einer wohl eine Psychologie, aber keine Moral schreiben, dennoch können wir derselben die extreme Bedeutung nicht beilegen, die ihr Viele vindiciren. Braun, den wir für den Repräsentanten dieser Methode nehmen, setzt, ganz richtig, die Dogmatik als Grundlage der Moral voraus. Damit glaubt er ihren positiv christlichen Charakter gerettet zu haben. Scheinbar allerdings. Allein es handelt sich jetzt um die nähere Angabe des beiderseitigen Verhältnisses, und da tritt das Falsche zu Tage. Er faßt die Moral als angewandte Dogmatik, d. h. er setzt die Wahrheit der katholischen Glaubenslehre voraus und abstrahirt sich aus ihr praktische Regeln für das Verhalten. „Wir könnten Anfangs absehen von aller positiven Vorschrift und fragen: ob und welche praktische Vorschriften sich aus der Quelle herleiten lassen und wie sie sich verhalten zu den positiv gegebenen Vorschriften [1])." Der Moralist, so erklärt sich Braun bestimmter, verweilt in lebhafter Betrachtung bei dem Inhalte der theoretischen Lehren Christi und sieht zu, ob nicht auf den Grund derselben die Vernunft oder das Gewissen eine Aufforderung an den Willen ergehen lasse. Nach der Verschiedenheit des Werthes, den der betrachtete Gegenstand für die Vernunft hat und nach der Verschiedenheit des Einflusses, den er auf uns übt, fordert die Vernunft bald dieses, bald jenes specielle Betragen [2]). Wo ist nun die Positivität der Sittenlehre? sie ist

1) System der christl.-kathol. Moral. S. 59.

2) a. a. O. S. 63.

rein verschwunden. Hintennach kann man die so gefundenen Verhaltungsregeln noch durch positive Aussprüche bestätigen, wodurch sie mehr Sicherheit erlangen. Die Dogmatik wird hiebei als eine positive Wissenschaft vorausgesetzt, die Moral aber als solche geläugnet. Bedenkt man, daß es die Vernunft allein ist, welche die Dogmatik anwendet, aus ihr moralische Regeln ꝛc. abstrahirt, so ist der Subjektivität Alles anheimgestellt, dem Irrthum und der Täuschung Thor und Thür geöffnet. Die Protestanten setzen auch (wenigstens Manche) die heilige Schrift als Wort Gottes voraus, was für eine Glaubenslehre sie sich aber durch ihre Vernunft aus ihr bilden, ist weltbekannt, und dieses und kein anderes Verfahren schlägt Braun gegenüber der Moral ein. Er kann es selbst nicht läugnen, „daß hier sehr Vieles auf das Subjekt ankomme, welches aus jener Quelle schöpft. Der Irrthum und die Täuschung bleiben hier freilich, wie in allen menschlichen Dingen, auch in allen Wissenschaften, welche aus andern Quellen schöpfen, möglich." [1]) Mit Unterschied. Allerdings kann auch der Dogmatiker irren, aber er kann es um so weniger, je enger er sich an die unfehlbare Kirche anschließt. Diese ist sein Regulator. Der nach dieser Methode verfahrende Moralist aber hat zum Richtmaaß und Compaß blos seine eigene Vernunft. Ist das nicht ein bedeutender Unterschied? Es ist derselbe Unterschied, der zwischen dem katholischen und protestantischen Dogmatiker obwaltet. Dahin führt der Grundsatz in seiner strengen Consequenz: die Moral ist die angewandte Dogmatik. Die Glaubenslehre ist freilich Quelle für die Moral, sie aber zur alleinigen [2]) Quelle zu machen, was nothwendig geschehen muß, wenn sie blos die angewandte Dogmatik ist, das ist falsch. Das ist aber das Verfahren vieler neuern Moralisten. Man setzt recht eigentlich eine Ehre darein, sich von der Schule und den von der

1) a. a. O. S. 64.

2) Vgl. Braun a. a. O. S. 58. Anm. 4.

Kirche gegebenen positiven Vorschriften zu emancipiren und dann aus der heiligen Schrift und einer oft dazu noch ganz oberflächlichen Kenntniß der Glaubenslehre eine Moral zu construiren. Haben wir aber das System der christkatholischen Moral von Braun besonders im Auge, so geschieht dieses blos darum, weil dieser Mann mit einer löblichen Entschiedenheit und Klarheit diese Grundsätze entwickelt.

§. 12.

Methode der Sittenlehre.

Die katholische Moral ist von Anfang an entweder vorwiegend scholastisch, oder mystisch, oder kasuistisch behandelt worden. Dieses sind die drei Methoden. Weil aber jede eine Ergänzung zur andern ist, besteht die wahre Methode darin, alle drei mit einander zu verbinden [1]).

1) die Ethik schöpft aus den angegebenen drei Hauptquellen. Aus den gegebenen Regeln und Vorschriften, wie sie in Schrift und Tradition niedergelegt sind, bildet sie ein System, durch das das sittliche Leben normirt ist und dem gemäß es verlaufen muß, wenn es ein christliches sein will. Sie stellt nicht nur die Gesetze, den todten Buchstaben hin, sondern belebt diesen, indem sie das den Geboten und Verboten entsprechende Leben selbst zeichnet. Das Leben ist ihr blos das in Fleisch und Blut übergegangene Gesetz. Zugleich entwickelt sie die uns angeborenen sittlichen Begriffe und zeigt, daß die christliche Sittlichkeit diesen nicht nur nicht widerspricht, sondern daß sie in ihr aufgenommen und verklärt sind, dadurch den Beweis liefernd, daß das Christenthum die absolute Religion ist. Dieses Verfahren aber nennen wir das scholastische, weil besonders die Scholastiker diese

1) Jene Wissenschaft, die das äußere Leben der Kirche darstellt, wurde auch je in diesen drei Methoden abgehandelt, die casuistische Methode heißt aber auf diesem Gebiete chronistisch, die scholastische pragmatisch und die mystische providentiell.

Methode einhielten. Wenn Hirscher [1]) meint, daß es den Scholastikern an wahrer Gründlichkeit und Zusammenhängigkeit fehle, und daß sie mehr das Bedürfniß nach Wissenschaft gehabt als diese selbst besessen haben, so können wir diesem Urtheil nicht beipflichten. Denn wer die Leistungen eines Thomas von Aquin und Bonaventura kennt, wird diesen großen Theologen am allerwenigsten Gründlichkeit und Wissenschaft absprechen. Im Gegentheil die Scholastik wurde später, denn auch davon muß man die beiden genannten Männer ausnehmen, einseitig wissenschaftlich und dadurch dem Leben entfremdet. Die Belebung des Begriffs durch das Leben selbst trat zurück und der Begriff allein in seiner abstrakten dürren Gestalt blieb stehen und wurde aus lauter Streben nach Gründlichkeit immer wieder und wieder gespalten. Damit trat ihr Verfall ein.

2) Dem scholastischen Spalten und Trennen gegenüber that ein Zusammenfassen des Getrennten Noth; dem kalten, hellen Lichte des Verstandes gegenüber war Wärme ebenso Bedürfniß, wie das Hervorheben des Geheimnißvollen. Dieses zu bewirken war die Aufgabe, die die Vorsehung den Mystikern anvertraut hatte. Man darf dieses aber nicht so verstehen, als ob beide volle Gegensätze wären, die sich ausschließen. In der Kirche hatte der Scholastiker eben so sein Centrum, wie der Mystiker. Und je mehr ein Theologe den in der Kirche lebenden Geist in sich Gestalt gewinnen läßt, desto mehr ist er Scholastiker, Mystiker und Casuist zugleich. Den Beweis dafür liefern Bernhard, Thomas, Bonaventura ꝛc. Eben so gewiß ist aber, daß extreme Scholastiker oder Mystiker oder Casuisten sich auch am weitesten von der Kirche entfernen. Ich erinnere nur an Abälard, die deutsche Theologie und einige Moralwerke der Jesuiten.

Mystik ist in unsern Tagen kein beliebtes Wort, oder aber beliebt, sofern man durch diese Bezeichnung eine gewisse Richtung brandmarken will. Mystik und Dunkelheit, Dunkelheit

---

1) Die christliche Moral, 3. Aufl. I. S. 64.

und Schwelgen in Gefühlen, Schwelgen in Gefühlen und Unsittlichkeit, sind bei Vielen Wechselbegriffe, besonders bei Solchen, die nie einen Mystiker gelesen. Wir hingegen schätzen die Mystik sehr hoch, sie ist uns ein Sprosse, und zwar ein edler Sprosse an dem Stamme der Kirche [1]), und wir glauben jede Moral, die von der Mystik Umgang nimmt, ist in demselben Grade, als sie von ihr Umgang nimmt, einseitig, denn die katholische Sittenlehre ist durch und durch mystisch. Auf die Liebe gegründet, auf die volle Vereinigung mit Gott als ihrem Ziele lossteuernd, ruht sie in der Mystik. Die Liebe ist und bleibt mystisch, und wer sie zu jener lauwarmen Nächstenliebe verwässert, ist und bleibt Rationalist.

Der Aftermystik gegenüber gelten allerdings die gemachten Vorwürfe. Sie kennt keine Ascese, in der Leib und Seele zur Erlangung der Seligkeit herangezogen wird. Die mystischen Zustände sind diesen Leuten vielmehr Vorwand, jede Ausschweifung zu begehen. In der wahren Mystik wird durch Selbstentäußerung die Vereinigung mit Gott angebahnt, in der falschen wird unter dem Vorwande dieser Vereinigung der Lust Zaum und Zügel gelassen. Für den Pneumatiker gibt es keine Sünde, sie sind „Brüder und Schwestern des freien Geistes.“ Das birgt sich aber vor den Blicken dieser Vollkommenen nicht, daß es sich nicht gut läßt, wenn sie Sklaven aller Lüste sind. Sie suchen sie darum zu unterdrücken, aber nicht durch den von der Gnade gestählten Willen, sondern durch übermäßigen Genuß. Um einen Hauptpunkt herauszunehmen. Die unlautern Regungen eignen sich für diese Zustände nicht. Die Aftermystiker stürzen sich nun in alle Laster und ertödten dadurch den letzten Rest von Schaam. Wird ihnen der Uebergenuß zum Eckel, herrscht die Sünde allgewaltig, ist das Gewissen abgestumpft und kehrt Grabesruhe in das vorher von allen Leidenschaften aufgewühlte Herz, so halten

---

1) Contremui ad adspectum majestatis hujus sapientiae, verens ne, perscrutator ejus volens fieri, opprimerer a gloria, sagt Gerson von der Mystik.

sie das für jene mystische Ruhe und es ist weiter nichts als der Tod des geistigen Lebens.

Wieder Andere verfallen in das entgegengesetzte Extrem des **Rigorismus**. Diesen fehlt es an der wahren Grundlage der Liebe. Sie legen sich mit stoischer Selbstverläugnung ein hartes Joch auf, das der Liebe süß und sanft ist. Bei ihnen ist Alles mehr forcirt als natürlich. Deßwegen gibt es nicht Wenige, die unter Mystik Kasteiungen bis zur blutigen Geißelung, Entbehrungen bis zum allmähligen Selbstmord verstehen. Allein so wenig in den evangelischen Räthen die Vollkommenheit besteht, so wenig in dieser Ascese die Mystik. Das ist Vorbereitung auf die mystischen Zustände und weiter nichts, und daß gerade die größten Mystiker den **körperlichen** Abtödtungen den geringsten Werth beilegen, dafür ließe sich mehr als ein Beispiel anführen [1]). Das Wesen der Mystik ist die Vereinigung der Seele mit Gott in der Charitas; daß die conditio sine qua non die Lossagung von der Creatur (Ich und Nichtich) ist, versteht sich von selbst.

Ebenso sind alle Vorgänge des höheren Lebens in der falschen Mystik unklar und phantastisch bis zur Schwärmerei, Er-

1) Multi enim, absque matura consideratione prius facta, crediderunt, perfectionem hanc constitutam esse in vitae asperitate, carnis maceratione, ciliciis, disciplinis, jejuniis et vigiliis multis, aliisque similibus corporis afflictationibus et mortificationibus . . . Quod tamen ita non est; quia licet praedicta opera et exteriores actiones aliquando sint media perfectionis acquirendae, aliquando effectus et fructus ejusdem perfectionis jam acquisitae, nunquam tamen dici potest, hanc veram perfectionem, et spiritum in illis tantum consistere . . . quam, sciendum tibi est, in alio non esse positam, nisi in cognitione bonitatis et misericordiae divinae: miseriae nullitatis et propensionis nostrae ad omne malum: in dei amore, et nostrî ipsorum odio: in subjectione omnium nostrarum rerum non ipsi tantum deo, sed, ob ejus amorem, singulis quoque creaturis ejus praestanda; in cujusvis nostrae voluntatis abrenunciatione; atque in totali nostra resignatione in complacentiam divinam: quin insuper in hoc, et quidem potissimum, ut praedicta omnia velimus, et operemur ob nullum aliud motivum, quam ob dei honorem, et gloriam ob ipsius beneplacitum, et qua sic ipse vult, atque meretur ab omnibus creaturis coli, et amari. Laurentii Scapuli certamen spirituale c. 1.

scheinungen, die sich in der wahren Mystik nicht finden. Daß die Begegnisse auf dieser schwindelnden Höhe geheimnißvoll sind, nun das besagt schon der Name Mystik. Daß sie darum nicht so klar und durchsichtig sind, wie das Alltagsleben und sich nicht so beschreiben lassen, wie Höflichkeitsregeln, das will ich auch nicht bestreiten, deßungeachtet findet man oft eine erstaunenswerthe Klarheit. Diese Signatur drückt der Geist bisweilen auch der Sprache auf, wie in den Schriften der heiligen Theresia, aber nicht immer. Die Ursache der Unverständlichkeit ist vielfach auch Unbehülflichkeit in Handhabung des Wortes. So wiederholt sich Johannes vom Kreuze sehr oft. In seiner Aufsteigung des Berges Carmel quält er sich eigentlich ab, die „dunkle Nacht" zu erklären. Aber man sieht durch die Verworrenheit den ruhigen Spiegel der Seele. Es ist kein Wogen und Gähren unklarer Begriffe und Bilder, sondern der Gegenstand ist ihm licht und klar, aber mit dem Ausdruck muß er ringen [1]).

So viel Werth aber auch die Mystik für den Moralisten hat, dennoch eignet sie sich in ihrer Ausschließlichkeit zum Aufbau eines Moralsystems nicht. Der Mystiker führt ein in Gott verborgenes Leben und zieht sich mehr von der Welt zurück, als daß er aktiv in sie eingreift, um sie umzugestalten. Er ist eine Blume, die im Verborgenen duftet. Darf dieses innerliche Leben bei keinem Christen fehlen, so ist nicht Jeder in der Lage und hat auch nicht Jeder den Beruf, im contemplativen Leben Gott zu dienen, sondern auch im aktiven seinen Willen zu vollbringen. So treibt uns die mystische Behandlung der Moral

1) Weilen diese Lehr eine Lehr einer finster Nacht ist, durch welche die Seele zu Gott geführt werden soll, muß sich der Leser nicht verwundern, wenn ihm solche etwas dunkel oder finster zu sein scheinen wird. Ich vermeine doch, daß solches nur anfangs ihm widerfahren werde ... Sollte aber Einer sein, der sich mit dieser Lesung übel befinden wurde, der schreibe es zu meiner wenigen Wissenschaft und schlechten Schreibart, weilen die Materie vor sich selbst gut und sehr nöthig ist. Doch gedunket mich, wenn man auch zierlicher und vollkommentlicher, als wir hier gethan, schreiben sollte, thäte es Vielen nicht gefallen. Johannes von Kreuz in der Vorrede zu seinen Schriften.

von selbst weiter, zu jener, die vorzüglich das aktive Leben umfaßt, und das ist die Casuistik.

3) Wie über die Mystik, so bricht man auch gerne über die Casuistik den Stab, vergißt aber dabei, daß auch sie ihre Berechtigung hat. Wer auch nur ein wenig mit dem Leben bekannt ist, wird wissen, wie leicht allgemeine Grundsätze aufzustellen sind und wie schwer oft die Subsumtion einzelner Fälle ist. Denkt man sich dabei das eigenthümliche Verhältniß des Priesters im Beichtstuhl [1]), wo oft über schwierige Fälle entschieden werden muß, ohne daß er sich vorher in eine Ecke hineinkauern und an dem Ding herunterknopern kann; so wird die Zweckmäßigkeit der casuistischen Lehrbücher noch einleuchtender. Oder wo soll man das Urtheil schärfen, jeden Fall nach dem betreffenden Gesetze zu entscheiden? Vielleicht im Beichtstuhl? Da sollte man es nach der Ansicht der Kirche bereits geschärft haben. Dieser Richterstuhl ist ihr nicht zum Experimentiren da. Da liegt ein Hauptgebrechen unserer Tage in der Verwaltung des Bußsakraments, weil sich der Beichtvater meistens als Richter und Gesetzgeber gerirt. Man macht sich so seine Gedanken über diese und jene Sünde, die autonome Vernunft (von diesen Tagen her datirt sich das Unwesen) bildet ein Gesetz, und nach diesem entscheidet man. Da braucht man freilich keine Casuistik, weil man höchstens von ein paar Vernunftwahrheiten ausgeht, z. B. es muß restituirt werden. Um das wie und das aber kümmert man sich nicht, sondern handelt nach Gutdünken. Nirgends zeigen sich bei solchem Verfahren Schwierigkeiten, Alles lauft so eben ab, daß Viele sich in ihrer hohen Weisheit und bei ihrem weiten Gewissen nur wundern, wie man zu einer solchen Mißgeburt, wie die Casuistik ist, nur kommen konnte.

1) Außer dem Beichtstuhl wollen wir noch auf die Verwaltung der Sakramente aufmerksam machen. Die heilige Schrift enthält nur den Keim, unter Leitung des heiligen Geistes hat er sich allmählig entfaltet. Bis ins Kleinste hinein hat die Kirche ordnend und regelnd Alles vorgesehen. Bei diesem Geschäfte haben ihr einerseits die Casuisten vorgearbeitet, andererseits haben sie die Entscheidungen der Kirche gesammelt und zusammengestellt.

Man klagt zwar, die Casuisten geben sich **klügelnd mit unnützen Fällen** ab. Allein das Leben ist vielgestaltig, deßwegen mußten die Casuisten so viel als möglich aufnehmen. Was der Eine nicht braucht, ist dem Andern dienlich. Es ist auch nicht zu läugnen, nicht immer haben sie richtig entschieden, wird aber jetzt ohne Casuistik dieser Fehler gut gemacht? Männer, die voll heiligen Eifers und mit einer nicht gewöhnlichen Gelehrsamkeit einen Theil ihres Lebens darauf verwandten, nach der heiligen Schrift, den Concilien und Vätern, Pönitenzbüchern, dem canonischen Rechte ꝛc. vorkommende schwierige Fälle zu entscheiden[1]), die werden als unsicher und irrig verworfen, und dagegen macht ein Solcher seine oft ärmlich gebildete theologische Einsicht zu einem nicht irrenden Maaßstab. Welche Prätension! Gerade dieses, daß manche Casuisten trotz ihrer Sorgfalt und ihres Scharfblickes geirrt haben, sollte zur Einsicht führen, wie oft, wie schwer wohl jetzt gefehlt wird[2]). Der Vorwurf, daß sie ja selbst von einander abweichen, bildet so lange keine Instanz gegen sie, so lange man die katholische Kirche nicht zu einer öden Heide macht, auf der nur ein einziger Distel steht, denn so lange wird es im Unwesentlichen verschiedene Meinungen in derselben geben. Es ist dieses so wenig ein eigenthümlicher Fehler der Casuistik, daß, von der Scholastik und Mystik ganz abgesehen, auch die Canonen der alten Pönitenzbücher nicht immer einstimmig sind. Pabst Eusebius legt auf einfache Hurerei ein Jahr Kirchenbuße, Basilius sieben, Gregor von Nyssa neun Jahre.

---

1) Der Jesuite Immanuel Sa † 1596 hat aphorismi confessariorum ex doctorum sententiis collecti geschrieben. Mit welcher Gelehrsamkeit und Pünktlichkeit dieses Werk abgefaßt war, dafür mag dieses zeugen, daß er 40 Jahre daran arbeitete.

2) Si magni illi viri, qui Casuistae fuere, post totam vitam in ethicae studiis insumptam, post longam experientiam, quamvis ingenio praestarent, errarunt tamen, ut praedicti eorum censores contendunt, qui erunt errores hominum, qui nec simili, imo vix ullo studio adjuvantur, nec praestant ingenio? Nonne timendum est, ne, cum caeci ipsi sint, cum eis, quos ducunt, cadant in foveam? Liguori theol. moral. dissertat. p. III. apologetica c. 2. a 7.

Verirrung ist es aber, wenn man die ganze Moral in Casuistik auflöst, denn je mehr man die allgemeinen Normen und Grundsätze in Hintergrund stellt und sich blos mit einzelnen Fällen beschäftigt, desto leichter geht von dem Zufälligen und Beschränkten, das dem Einzelnen immer anklebt, in die Lehre selbst über und so gestaltet sich allmählig die Lehre nach dem Leben, statt daß sich das Leben nach der Lehre bilden sollte. Zudem hat die einzelne sündhafte Handlung, wenn sie unter diesen bestimmten Umständen zu Tage tritt, oft so viel Entschuldigendes, daß man gerne dazu verführt wird, dieser Umstände über Gebühr Rechnung zu tragen, sie selbst zu entschuldigen und so in Laxismus zu verfallen. Man muß ja nicht glauben, diese Accommodationstheorie an das Leben und dieser Laxismus, wie er sich bei manchen Moralisten aus der Gesellschaft Jesu findet, sei das Werk eines bösen Willens, der sich dieser Mittel zum Zwecke der Weltbeherrschung bedient. Nein, die Sache ist ganz natürlich zugegangen. War die Moral einmal einseitig zur bloßen Casuistik geworden, so ergab sich alles Uebrige von selbst. Sie hatte damit die Festigkeit und Haltung, die dem Systeme eigenthümlich ist, verloren. Alles wurde in Frage gestellt, Alles schwankend und der Probabilismus sollte und mußte nun helfen. So liegt zum Theil die Entstehungsgeschichte der s. g. Jesuitenmoral vor uns.

4) Das Leben ist vorherrschend entweder ein wissenschaftliches, oder aktives, oder contemplatives, und je nachdem die Moral die eine oder andere Seite mehr in's Auge faßte, wurde sie scholastisch, oder mystisch, oder casuistisch. Wenn wir nun verlangen, daß in der Darstellung des sittlichen Lebens, als der Einheit des wissenschaftlichen, aktiven und contemplativen, alle drei Methoden als sich ergänzende Momente zur Geltung kommen sollen, so ist dieses nicht so zu verstehen, daß sie mechanisch an einander hingereiht werden, obwohl der erste Theil besonders eine scholastische, der zweite, die Lehre von den Zuständen, eine mystische und der dritte eine casuistische Färbung erhalten

wird, sondern organisch mit einander verbunden, sollen sie eine höhere Methode gründen, die darum weder einseitig scholastisch, oder mystisch, oder casuistisch ist, sondern diese Eigenschaften zugleich besitzt. Verwahren wir uns daher gegen eine mechanische Aneinanderreihung, so noch viel mehr gegen eine Auflösung dieser drei Methoden in die moralisirende der neuern Zeit. Diese ist weder scholastisch noch mystisch, noch casuistisch, sondern ein mehr oder weniger geistreiches oder geistloses Geschwätz über Tugenden und Laster, der erbauliche Ton ist in ihr der vorherrschende und das Ganze eine continuirliche, unpopuläre moralische Predigt.

Drittes Kapitel.

Geschichte der Sittenlehre.

§. 13.

Inhalt und Abtheilung derselben.

Wird die Geschichte der Moral vorzüglich jene Schriften ins Auge fassen, welche die Sittenlehre als System darstellten, so darf sie doch die wissenschaftliche Entwicklung und Bearbeitung einzelner Sittenlehren darüber nicht ganz zurücksetzen. Es walten nemlich hier dieselben Gründe ob, die in der Dogmatik Geltung haben [1]). Durch die Bearbeitung einzelner Theile und sittlicher Dogmen ist die systematische Auffassung und Darstellung immer mehr oder weniger bedingt.

Die Geschichte der Moral zerfällt uns in vier Perioden, deren erste das patristische Zeitalter umfaßt, die zweite erstreckt sich über das Mittelalter, die dritte nimmt den Zeitraum von der Reformation bis zur Aufhebung des Jesuitenordens ein und die vierte geht von da bis auf unsere Zeit. Daß die Moral-

---

1) Vgl. Kuhn, kathol. Dogmatik I. S. 170.

geschichte in vier Perioden abgehandelt werden muß und welches die Eigenthümlichkeit einer jeden ist, durch die sie sich von den andern Zeiträumen unterscheidet, wird die Darstellung selbst zeigen.

Erste Periode.

§. 14.

Das patristische Zeitalter.

Ist der Lehrvortrag des Herrn einem klaren See zu vergleichen, in dessen stiller Tiefe sich der Himmel abspiegelt, so der aller Ihm folgenden, den ihm entspringenden Gewässern, die bald als ruhiger Strom dahinfließen, bald der Quelle gleich aus ihm hervorsprudeln, bald wie ein brausender Waldbach dahinrauschen. Immer aber ist es das eine Wasser, das in ihnen fließt, denn so verlangt es der Eine Gott, der Eine Glaube, die Eine Kirche, die *Eine* Taufe.

Ohne uns bei dem Verhältniß der alttestamentlichen Sittenlehre zu der neutestamentlichen und der blos aus den heiligen Schriften des neuen Testaments geschöpften Sittenlehre länger aufzuhalten, [1]) gehen wir sogleich auf das zweite Jahrhundert nach Christus über.

---

1) Vergleiche hierüber Hirscher's Moral. Wir finden hier, am Eingang dieses Kapitels, die Bemerkung nothwendig, daß die folgende Geschichte der Moral Vielen zu ausführlich, Vielen zu fragmentarisch und zu kurz scheinen wird. Was zuerst die Ausführlichkeit betrifft, so glaubte ich dieselbe genauer entwickeln zu müssen, da, wenigstens nach meinem Wissen, gar keine solche Geschichte von katholischer Seite vorhanden ist, denn die ganz allgemeinen Bemerkungen Hirscher's und die Büchertitel Wanker's können offenbar dafür nicht gelten. Das Folgende soll also eine Lücke ausfüllen. Daß ich Protestanten, z. B. Stäudlin, nicht ausgeschrieben, sondern die bedeutendsten Moralwerke aller vier Perioden selbst studirt und so aus den Quellen geschöpft habe, sollte die Darstellung selbst zeigen. Was aber die fragmentarische und zu kurze Darstellung betrifft, so nehme man in Anschlag, daß 1) die Geschichte im Verhältniß zu den andern Theilen der Moraltheologie stehen soll, 2) daß ich als Land-

Es ist ist nicht die Aufgabe der Kirche, das ihr anvertraute sittliche Dogma zu einem System zu verarbeiten, aber sie läßt solche Männer aus ihrer Mitte, die Beruf und Fähigkeit dazu haben, dasselbe wissenschaftlich zu gestalten, gerne gewähren. Andererseits ist es aber auch erklärlich, daß die systematische Zusammenfassung nicht das Erste und anfangs noch mangelhaft sein wird, denn zuvor müssen die einzelnen Theile und Momente vollständig ausgewickelt sein, ehe sie wieder zu einem organischen Ganzen verwoben werden. So gestaltet sich der Erkenntnißproceß im Einzelnen, so im Ganzen. Wir finden daher in dieser wenn ich so sagen darf, zeugenden Periode meistens solche Schriften, in denen einzelne Theile der katholischen Ethik ausführlich behandelt werden. Daß besonders einige sogleich zu nennende Lehren mit großer Vorliebe behandelt wurden, dazu trug der eigenthümliche Charakter des Christenthums nicht weniger bei, als die damaligen Zeitverhältnisse. Es ist nemlich natürlich, daß die Christen den Glanzpunkt ihrer Moral, den alle übrigen Lehren belebenden und verklärenden Mittelpunkt zuerst berücksichtigten. Dieses sind aber die drei theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, besonders die letztere [1]. Aber auch von diesen drei, sie zusammengenommen, finden wir vor dem heiligen Augustinus keine wissenschaftliche Bearbeitung, wohl aber sehen

---

pfarrer nicht über so viele Hilfsmittel zu gebieten habe, 3) endlich bin ich selbst kein Gelehrter, kann darum auch nicht für Gelehrte schreiben, sondern als Pfarrer habe ich, vorzüglich die praktische Brauchbarkeit im Auge behaltend, für Pfarrer geschrieben.

1) Schon Polycarp schreibt: aedificari poteritis in fide, quae vobis est data, quaeque est mater omnium nostrum, subsequente spe, praecedente charitate in deum et in Christum et in proximum. ep. ad Phil. c. 3. Ignazius nennt den Glauben und die Liebe initium vitae et finis und stellt ihr Verhältniß so dar. Principium quidem fides, finis vero charitas. Haec autem duo in unum coeuntia a deo sunt; omnia vero alia ad probitatem consectanea sunt. ep. ad Ephes. c. 14. edid. Hefele. Im Folgenden werden wir blos die Bücher namhaft machen, der Inhalt derselben wird aber in der Moral bei den einschlägigen Stellen zur Sprache kommen.

wir jene Seiten derselben mit heiliger Begeisterung preisen, deren Hervorhebung die damalige Weltlage forderte, und das ist das Martyrium, die Virginität, Wohlthätigkeit und das Gebet. Im Marterthum vollendete sich Glaube, Hoffnung und Liebe. Der Martyrer legte Zeugniß für den Herrn ab, dafür, daß eine göttliche Ueberzeugungskraft in seiner Lehre liege, welche nicht einmal des Todes Schrecken besiegen könne. Voll Hoffuung eilt er zu Jesus und wird von ihm mit dem Gruße: Geliebter Bruder! bewillkommnet [1]). Dadurch sollten die Heiden erkennen lernen, was die christliche Liebe vermöge, die voll Freude dem Tode entgegeneilte, um zu ihrer gekreuzigten Liebe (Ignazius v. Ant.) zu gelangen; dadurch sollten sie erkennen lernen, welcher Unterschied zwischen ihrer und der christlichen fortitudo obwalte. Darum durchzieht die Lehre vom Martyrium, bald es preißend, bald zur Ausdauer mahnend, die Schriften der Väter, so lange die Verfolgungen währen.

Die zweite Hauptlehre, die vielfältig entwickelt wurde, war die von der Keuschheit, sowohl von der ehelichen als der Virginität [2]). In ihr zeigte das Christenthum seine weltüberwindende Kraft nicht weniger als im Martyrium, in ihr offenbarte es seine Blüthe. Darum ruft Cyprian die Worte aus: Sie (die Jungfrauen) sind die Blüthe der kirchlichen Aussaat, die Zierde und der Schmuck der geistigen Gnade . . . Gottes

---

1) Cf. Clem. Alex. strom. 4. 4. Ueber das Martyrium haben geschrieben. Origenes exhortatio ad martyrium. Phileos de laude martyrum. Tertullian ad Martyres. Cyprian de exhortatione martyrii ad Fortunatum. Sodann gehören die Martyreraften hieher und was noch von späteren Schriftstellern in Briefen und Predigten zum Lob des Martyriums gesagt wurde.

2) Clemens Rom. epistolae duae ad virgines. Methodius symposion s. convivium decem virginum. Tertullian de virginibus velandis. Cyprian de habitu virginum. Gregor Nyss. de virginitate. Gregor Naz. poema de virginitate. Ambrosius de virginitate perpetua S. Mariae, de virginibus ad Marcellinam sororem. Hieronymus de custodia virginitatis; de virginitate perpetua B. V. M. de virginit. adv. Jovinianum. Augustinus de sancta virginitate.

Bild, in dem die Heiligkeit des Herrn sich wiederspiegelt, der hehre Theil der Heerde Christi. In ihnen freut sich die Kirche und in ihnen entsproßt ihrem glorreichen gesegneten Mutterschoos sein reichlicher Flor, und um so viel der Jungfrauenstand seine Anzahl mehrt, um so viel hebt sich die Freude der Mutter" [1]. Der Grund dieses hohen Preises liegt nicht darin, daß sich die Jungfräulichen keinem Menschen verlobten, sondern daß sie sich Christus verlobten, daß sie im buchstäblichen Sinne des Wortes Bräute des Herrn sein wollten. Jene glühende Liebe, jene starke Hoffnung, jener felsenfeste Glaube drückt sich in der Virginität aus, die die Welt bei Seite setzt, um allein Jesus zu haben und zu leben; jene hohe Liebe drückt sich in ihr aus, die das Geheimniß der Vermählung Christi mit seiner Kirche, von der die Ehe ein Abbild ist, voll realisiren will. Damit wird auch zugleich klar, warum die Väter, in Uebereinstimmung mit der Kirche, die Virginität der Ehe vorzogen. Die Verlobung und ungetheilte Vereinigung mit Christus galt ihnen mehr, als die abbildliche Vollziehung dieser Vereinigung in der Ehe. Zugleich war die offene Darlegung dieser Lehre, wenn auch nicht bezweckt, eine Polemik gegen das Heidenthum und die Häresie, denn wie wollte sich die heidnische *temperantia* mit dieser Hoheit messen?

Neben den genannten beiden Theilen der christlichen Ethik war es besonders noch die Lehre von der Wohlthätigkeit und Nächstenliebe überhaupt, die mit Vorliebe dargestellt wurde. Fern von blos philanthropischen Motiven wurde sie als ein Ausfluß und eine Pflicht der Gottesliebe hingestellt und dadurch nur konnte sie jene wahrhaft heroischen Thaten hervorbringen. Der Arme galt jenen Christen immer mehr als der Reiche, denn sie sahen in ihm den hungernden, nackten, gefangenen Jesus. Sie erwiesen ihm lieber als dem Reichen ihre Dienste, weil sie wußten, daß er es nicht mehr vergelten könne, und darum Gott gleichsam ihr

---

1) De habitu virginum bei Möhler Patrol. S. 822.

Schuldner werde. Sie machen uns Gott zum Vergelter, schreibt Ambrosius, darum thuet ihnen aus Kräften Gutes. Aus eben diesem Grunde darf auch Keiner fürchten, erinnert Cyprian, arm zu werden [1]). Diese Wohlthätigkeit erstreckte sich übrigens nicht nur auf das Almosengeben im engeren Sinn, sondern auf die geistigen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit überhaupt, gerade so, wie die Virginität nur der Gipfelpunkt der Enthaltsamkeit war. Wenn nun Ambrosius und die Väter vor und nach ihm diese Wohlthätigkeit in Parallele stellten mit der heidnischen *justitia*, so erwies sich die Göttlichkeit des Christenthums eben so glänzend, als wenn Clemens die heidnische *prudentia* mit der christlichen Gnosis vergleicht.

Die letzte endlich mit dieser verwandte Lehre, die mehrfach bearbeitet wurde, war die vom Gebet [2]).

Mit dem Weizen wächst aber das Unkraut auf, darum sehen wir auf der andern Seite die Kirchenväter, wie sie sich bemühen, die Natur des Bösen zu erkennen, wie sie warnen vor Götzendienst und Sünden überhaupt und endlich welche Vorschriften sie über Buße und die Zurückführung des Gefallenen [3]) zu Gott geben.

Eben so wurden während dieser Zeit die Grundlagen des sittlichen Lebens, die Lehren von Gnade, Freiheit und Gesetz bald von dem einen bald von dem andern Vater dem Irrthum gegenüber in ihrer Wahrheit nachgewiesen. Wider die Antinomistiker behaupteten sie die Geltung des Gesetzes, den Manichäern und Fatalisten gegenüber lehrten sie mit eben dem Nachdruck die Freiheit des menschlichen Willens, als sie wider andere Irrthümer die Nothwendigkeit der Gnade vertheidigten.

1) De opere et eleemosyn. c. 9.

2) Origenes de oratione. Tertullian. de oratione. Cyprian. de oratione dominica. Gregor Nyss. homil. de oratione. Basilius hom. de oratione et gratiarum actione. Ephrem sermones de oratione et amore pauperum.

3) Tertullian. de poenitentia. Cyprian. de lapsis. Ephrem de poenitentia, 4 serm. Ambrosius de poenitentia.

Kurz, fassen wir Alles zusammen, so stellt uns die ganze Periode ein großes Moralsystem vor Augen, von dem dieser Kirchenvater besonders diese, ein Anderer jene Lehre entwickelte und es bedurfte nur des ordnenden, Alles überblickenden Geistes, der die einzelnen Glieder zu dem Einen Leib zusammenfügte und wir haben das vollendete System vor uns. Jeder dieser Väter beschrieb nemlich eine Seite, eine Tugend der Kirche, sie aber ist der Leib Christi, die personificirte Charitas, daher der Einklang bei aller Mannigfaltigkeit, daher das Zusammenpassen des zeitlich und örtlich Getrennten. Dieser systematisch ordnende Geist aber begegnet uns im Mittelalter in einem Thomas von Aquin, Bonaventura ꝛc. Doch auch in dieser Periode fehlt es nicht an Männern, die die christliche Sittenlehre als ein System darzustellen sich bemühten. Denn als sich das Heidenthum und die Häresie mit ihrer Wissenschaft brüsteten und in stolzem Dünkel die christliche Lehre eine kindische [1]) nannten; wurde unter den Christen das Bedürfniß rege, Wissenschaft durch Wissenschaft zu bekämpfen und dem System ein System entgegenzustellen. Denn jene Zeiten, in welchen sich ruhig und still die im Ethos als Keim eingeschlossene Wissenschaft, von selbst, ohne äußern Anstoß, zu einem System entwickelte, waren für die Kirche noch nicht gekommen. So sehen wir Clemens von Alexandrien gegen die damalige Philosophie und den Gnosticismus, Augustin gegen die Manichäer, Ambrosius gegen Cicero's Pflichtenlehre, eine christliche Moral schreiben, während ebenso Dionysius Areopagita, dem neuplatonischen Mysticismus gegenüber, den Grund für die christliche Mystik legte. Doch darf man auch bei diesen Vätern keineswegs eine abgerundete, von den Glaubenswahrheiten abgesonderte Moral suchen, wenn sie auch in den jetzt zu nennenden Schriften das Hauptgewicht auf die Moral legen.

---

1) Vergleiche unten Clemens Alex.

§. 15.

Fortsetzung.

Moralsystem des hl. Clemens von Alexandrien, Augustin, Ambrosius, Dionysius Areopagita.

1) Die drei bedeutendsten Schriften des heiligen Clemens von Alexandrien, sind die *cohortatio ad gentes* (*λογος προτρεπτικος*), der *paedagogus* und die *stromata*, die alle drei in einem innigen Zusammenhange stehen. Die erste, cohortatio ad gentes, ist an die Heiden gerichtet. Er widerlegt in ihr die heidnischen Irrthümer, deckt ihre dem natürlichen Sittengesetze widerstreitende Lebensweise auf und sucht dadurch die Sehnsucht nach dem Christenthume rege zu machen. Diesem mehr negativen Theile folgt im Pädagogen der positive, in dem zum christlichen Leben ermuntert wird, einerseits durch Aufstellung reiner Sittengesetze, andererseits durch Vorhalt von Beispielen und Vorbildern. Diesen Vorschriften und Vorbildern soll die Seele nacheifern, an ihnen soll sich die Uebermacht der Affecte brechen und das kranke Gemüth sich erheben. Der Pädagog ist besonders Arzt, der die Seele zur dritten Stufe der Erkenntniß der Wahrheit, die frei und heilig macht, vorbereitet. Ist aber die Seele unter den Händen des Arztes gesundet, so daß sie dessen nimmer bedarf, dann kommt der Pädagog als Lehrer, und hievon wird in den Stromata gehandelt.

Thomas v. Aquin theilt irgendwo das Leben in das sinnliche (voluptuosa nennt er es, wenn wir nicht irren), aktive und contemplative ein. Diese Eintheilung liegt, nach unserer Ansicht, der Moral des Clemens zu Grunde. In der cohortatio beschreibt er das sinnliche, in dem Pädagogen das aktive und in den Stromata das contemplative Leben.

Die Ermahnungsrede an die Heiden, die sich mit erdrückender Gelehrsamkeit über das heidnische Leben verbreitet, gewährt für unsern Zweck wenig Ausbeute, weßwegen wir sogleich

zum Pädagogen übergehen. Er beschäftigt sich nach der ausdrücklichen Erklärung des Clemens mit dem Thun, nicht mit der Lehre, und seine Absicht ist, die Seele zu bessern, nicht aber zu belehren [1]). Die Schrift selbst zerfällt in drei Bücher, von denen sich das erste zu den beiden andern, wie der allgemeine Theil zum speciellen verhält.

Das erste Buch beginnt damit, daß der Pädagog sündelos, das Vorbild, nach dem sich Alle gestalten sollen, sein müsse. Dieser Pädagog ist Jesus der Gottmensch, der als Gott die Sünden vergibt, als Mensch uns zur Buße leitet (c. 3). Als unser Führer muß er irrthumslos uns den Weg des Heiles zeigen, damit nicht ein Blinder den andern führt (ibid.), wir aber müssen uns als Kinder seiner Leitung überlassen. Denn Kinder sind wir Christen (c. 5). Sind wir aber auch Kinder, so ist doch unsere Lehre nicht kindisch, wie jene Wissensstolzen wähnen, sondern gerade der Kindessinn macht uns vollkommen und reif zu jeder Erkenntniß (c. 6). Auf doppelte Weise führt aber der Pädagog seine Zöglinge durch Liebe und Furcht, Milde und Strenge, denn die auf sein liebevolles Wort nicht hören, sollen durch Drohungen geschreckt werden. Immer aber ist Einer und derselbe unser Pädagog, der Sohn, das Wort Gottes (c. 7—13). Dem Gnosticismus gegenüber erklärt er hier, daß Gott ebenso Urheber des Alten wie des Neuen Testaments sei, weßwegen auch die alttestamentlichen Sittengesetze bindend für den Christen seien.

Obwohl nun Clemens auf der einen Seite den Pädagogen als den menschgewordenen Sohn Gottes, als diese historische Person hinstellt, der durch die Gebote des Alten und Neuen Testaments uns Anweisung zum christlichen Leben gibt, so nennt er doch auch die durch den Logos erleuchtete Vernunft unsern Lehrmeister und beurtheilt beinahe durchgängig das sittliche Leben darnach, ob es mit der Vernunft übereinstimme oder nicht, ein Verfahren, das in den Stromata nimmer zum Vorschein kommt.

---

1) Paedag. l. 1. c. 1.

Denn während er im Pädagogen die mehr natürliche Sittlichkeit, wie sie sich im aktiven Leben offenbart, darstellt, deren zureichender Maaßstab allerdings die erleuchtete Vernunft ist, schildert er in den Stromata das contemplative Leben, zu dessen Normirung die Vernunft nimmer zureicht. Man darf dieses freilich nicht so verstehen, als ob er hier ausschließlich eine Moralphilosophie schreibe, und in den Stromata die christlich-mystische. Davon ist keine Rede, aber vorherrschend schlägt er in dem einen Werke diesen, in dem andern jenen Weg ein. Es lassen sich darum auch die meisten Vorschriften im Pädagogen auf die vier Cardinaltugenden zurückführen und seine Definition der Tugend stimmt hiemit vollkommen überein, denn sie ist ihm die der Vernunft durch das ganze Leben unterworfene Gemüthsstimmung c. 13 [1]), und das Leben des Christen soll eine fortlaufende Kette vernünftiger Handlungen sein 2c. (ibid.), während die Sünde Widerstreit gegen die Vernunft ist [2]). Der Unsittlichkeit des Heidenthums gegenüber, das scheint uns der Gedankengang des Heiligen zu sein, wollte er auf die schönste Blüthe des christlichen Geistes im contemplativen Leben durch die Darstellung des aktiven vorbereiten, auf die rein christliche Sittlichkeit durch die dem Naturgesetz entsprechende einleiten, ohne daß er damit in eine rationalistische Auffassung verfallen wäre. Im Gegentheil hat sein von der edelsten Mystik getränkter Geist auch dem Pädagogen durchaus eine übernatürliche Signatur aufgedrückt.

Nachdem so Clemens die Begriffe von Gnade und Gesetz, Sünde und Tugend, Anfang und Endziel des sittlichen Lebens theils entwickelt, theils angedeutet, geht er im zweiten Buche auf das Einzelne mit der Genauigkeit eines Casuisten ein. Er tadelt Schlemmerei, die sich ebenso im Uebermaaß als in Leckerhaftigkeit kund gibt; tadelt übertriebenen Aufwand im Haus-

---

1) Ipsa enim virtus est animae consentiens affectio, rationi subjecta per totam vitam.

2) Quidquid est praeter rectam rationem, id est peccatum c. 13.

rath, lautes Gelächter, unzüchtige Reden, den Gebrauch duftender Salben, die Bekränzung des Hauptes mit Blumen (c. 1—8); des Schlafes soll man nicht zu viel pflegen; lieber unter der Nacht aufstehen und Gott preisen (c. 9); die Ehe schätzt er hoch, mahnt aber zum keuschen Gebrauch derselben, und verbietet die eheliche Beiwohnung, wenn die Frau einmal schwanger ist.

Das dritte Buch beginnt er mit den Worten: Selbstkenntniß sei die größte Wissenschaft, weil, wer sich selbst kenne, auch Gott kenne und ihm ähnlich werde, worin die wahre Schönheit des Menschen bestehe, die mit der Charitas zusammenfalle. Diesem Bilde stellt er eine heidnische Schönheit gegenüber in ihrem Flitterstaate und vergleicht sie egyptischen Tempeln. Diese seien von Außen mit Malereien und Sculpturarbeiten bedeckt, mit Gold verziert &c., die Opferpriester singen mit gravitätischer Miene ihrem Gott Loblieder und fragt man nach diesem, tritt man in's Innere des Heiligthums, was erblickt man? — eine Katze, ein Krocodill oder eine andere ähnliche Bestie, die sich auf einer purpurnen Decke wälzt. So die Frau, hinter deren Prunk und Putz statt des gottähnlichen Herzens eine grause Höhle liegt, in der das Ungethüm der Wollust hauset. Hierauf geht er wieder auf das Leben in seinen verschiedenen Gestalten ein; tadelt die öffentlichen Bäder als gegen die Schamhaftigkeit verstoßend, warnt vor Reichthum, ohne daß er ihn als sündhaft verwirft, sondern verlangt rechte Anwendung desselben (c. 1—6). Männer sollen sich im Ballspiel, durch Arbeit im Hause oder Felde zur Aufheiterung und Erholung üben. Denn Vergnügen im rechten Maaße genossen, ist nicht verboten, vielmehr soll man sich vor Kopfhängerei ebenso hüten als vor Genußsucht und die Mittelstraße wandeln, die sich von beiden Extremen frei hält (c. 10). Nachdem er noch über Dieses und Jenes Vorschriften gegeben, stellt er die Sittenlehren kurz zusammen und begründet sie durch Aussprüche der heiligen Schrift und schließt sodann mit einem Hymnus auf den Pädagogen Christus.

Auf die im Pädagogen gewonnenen Resultate baut Cle-

mens sofort die Sittlichkeit der Vollkommenen, des Gnostikers. Auf diesem Gebiete ist nicht mehr die Vernunft Norm und Richtschnur des sittlichen Handelns, sondern Christus ist Urgrund und Endziel [1]), Urgrund, sofern aus ihm alles höhere Leben hervorquillt, sofern er der Oelbaum ist, dem der Gnostiker als Zweig eingepfropft ist [2]); Endziel, sofern sich der Gnostiker mit ihm im Schauen [3]) und in der Liebe vereinigen soll [4]). Das Fundament und die Wurzel dieser Vereinigung ist aber der Glaube, der nach seiner theoretischen Seite ein Erkennen der Wahrheit, nach der praktischen ein Hingeben und sich Aufschließen gegen dieselbe ist. So sproßt ihm aus dieser einen Wurzel ein doppelter Stamm auf, dessen Krone Schauen und Liebe ist.

Der Glaube ist ein Erkennen und Anerkennen der göttlichen Wahrheit wegen Gott. Die göttliche Auktorität ist der Grund seiner unerschütterlichen Festigkeit und Sicherheit, die darum keiner Demonstration bedarf [5]). Dennoch kann er weiter gebildet und entwickelt werden. Denn die Vollkommenheit des Glaubens ist von dem gemeinen Glauben wohl zu unterscheiden [6]). Seine Vollendung aber besteht in der Gnosis, dem unwandelbaren Erkennen und Schauen aller Dinge in ihrem Urgrunde, in Gott. Diese Gnosis ist ein so hohes Gut, daß wenn sie von der Seligkeit getrennt wäre, was aber nicht der Fall ist, und der Mensch zwischen ihr und der Seligkeit zu wählen hätte, er ohne Bedenken die Gnosis wählen würde [7]). Zu dieser Höhe gelangt der Vollkommene aber durch die Gnade, denn die Gnosis

---

1) Strom. lib. 7. c. 10. S. 343. Da ich blos die collectio patr. von Caillau besitze, bezieht sich die Seitenzahl immer auf diese Ausgabe.

2) l. 6. S. 289.

3) l. 7. c. 12. S. 360.

4) l. 7. c. 11. S. 352.

5) l. 5. S. 188. Im Pädagog. l. 2. c. 6. S. 237 sagt Cl. ausdrücklich, daß der Glaube in der Taufe eingegossen werde: fides autem simul cum baptismo docetur a divino spiritu.

6) lib. 4. S. 170.

7) lib. 4. S. 179.

ist jenes Licht, welches der folgsamen Seele von Oben eingeboren wird [1]); sodann aber dadurch, daß er sich immer mehr von der Welt und allen Begierden und Affekten losschält, welche Trennung mit der wachenden Erkenntniß zugleich sich vollzieht. Denn wie der Tod die Seele vom Leib scheidet, so ist die Gnosis ein geistiger Tod, die Seele trennend und scheidend von allen Leidenschaften, und sie zu einem Leben, reich an guten Werken, führend, so daß sie zu Gott sagen kann: ich lebe nach deinem Willen [2]). Die Gnosis ist keine unfruchtbare Speculation, sondern die Werke folgen ihr, wie der Schatten dem Körper [3]). Durch sie wird der Gnostiker des göttlichen Willens theilhaftig, ein Freund Gottes [4]). Vereinigt nämlich der Glaube schon auf der niedersten Stufe mit Gott, so noch vielmehr auf der höchsten. Der Gnostiker wird zum Ebenbilde des Meisters, Gott im Fleische wandelnd [5]).

Parallel mit der Vervollkommnung und Vollendung des Erkenntnißvermögens in der Gnosis geht ihm die Vollendung des Willens in der Liebe, wie sich denn auch Gnosis und Charitas gegenseitig bedingen [6]). Die Liebe hat den Glauben und die Gnosis zu ihrer Voraussetzung und umgekehrt. Denn

---

1) l. 3. S. 125.

2) l. 7. c. 12. S. 355. Cl. verlangt, daß der Vollkommene ganz und gar affektlos sei, denn er ist ein Abbild Christi: ipse autem prorsus passionis erat expers. Zu sagen, der Leib des Heilandes habe als solcher Speis und Trank zu seiner Erhaltung bedurft, sei lächerlich. Comedebat enim non propter corpus, quod sancta virtute continebatur: sed ne eis, qui cum eo versabantur, in mentem veniret de eo aliter sentire, sic ut postea quidam existimarunt eum apparuisse visione et phantasmate str. l. 6. S. 276.

3) l. 7. c. 13. S. 364.

4) l. 7. c. 12. S. 360.

5) l. 7. c. 16. S. 379. Daß derlei Ausdrücke nicht pantheistisch zu nehmen sind, erhellt aus unzähligen Stellen.

6) l. 7. c. 2. S. 311. Quod est autem amabile, adducit ad sui contemplationem quemlibet, qui se totum applicavit ad contemplationem per dilectionem cognitionis.

Gott ist die Liebe und gibt sich denen zu erkennen, die ihn lieben. Wir müssen ihm daher durch die Liebe verwandt und verbunden werden, wenn wir ihn erkennen wollen, denn Gleiches wird nur von Gleichem erkannt [1]). Ihn zu schauen ist eine Prärogative der Liebenden, derer die reines Herzens sind [2])? Liebe und Gnosis sind darum Zwillingsschwestern, die den Gnostiker zur Vollendung führen, zur Vereinigung mit Gott. Wie sich alle Erkenntniß in der Gnosis verklärt, so alle Tugenden in der Liebe; ja die Liebe absorbirt Alle; der Gnostiker bedarf der Mäßigung nimmer, weil alle Begierden in ihm ertödtet sind; er bedarf der Tapferkeit nimmer, weil es für ihn kein Uebel gibt [3]). Er will nichts außer Gott lieben, mit jener keuschen, uneigennützigen Liebe, die ihn blos wegen seiner liebt [4]). Durch sie wird er darum am vollkommensten mit Gott vereinigt, der Logos wohnt in ihm [5]) und er ruhet in Gott. Sein Leben ist daher ein beständiger Festtag [6]); all sein Thun und Lassen Gottesdienst [7]). Gebet ist seine tägliche Nahrung, durch das er seine Vereinigung mit Gott ohne Unterlaß aktualisirt [8]). Und dieser Zustand der Gottseligkeit ist so fest gegründet, durch die Gnosis wird die Tugend so bewahrt, daß sie gar nicht mehr verloren werden kann [9]). So wird also, wie es in der Schrift heißt, dem, der hat, gegeben, dem Glauben die Gnosis, der Gnosis die Liebe, der Liebe das Erbe [10]). Der Mittelpunkt dieses Lebens hienieden, der heilige Berg des Herrn, um den sich alle Lieb-

---

1) l. 5. S. 192 und paedag. l. 1. c. 6. S. 235.
2) l. 7. c. 3. S. 312.
3) l. 6. S. 279.
4) l. 6. S. 180.
5) l. 7. c. 3. S. 315.
6) l. 7. c. 7. S. 329.
7) ibid.
8) l. 7. c. 12. S. 356.
9) l. 7. c. 7. S. 337.
10) l. 7. c. 10. S. 343. Ausführlicher stellt er das Verhältniß dieser drei zu einander dar l. c. S. 344.

haber der Weisheit des Herrn (Dei philosophi) schaaren, ist aber die Kirche [1]).

Auf diese Weise führt Clemens das sittliche Leben von seinen ersten Anfängen bis in die höchsten mystischen Regionen hinauf. Er verbindet alle drei Methoden, die scholastische, kasuistische und mystische auf's Schönste, und wir möchten ihn den Vater der Moral als Wissenschaft nennen.

2) Ambrosius will über die Pflichten schreiben, wie Cicero. Hat Tullius die Schrift über die Pflichten an seinen leiblichen Sohn gerichtet, so Ambrosius an seine geistigen Söhne „die Leviten" oder Cleriker, die ihm ebenso am Herzen liegen, als wenn er sie in der Ehe erzeugt, denn die Natur liebt nicht glühender als die Gnade. Dieser Standpunkt, den Ambrosius einnimmt, ist maßgebend für die richtige Auffassung und Beurtheilung der ganzen Schrift. Für sich nämlich ist das Buch an Cleriker gerichtet, und durchweg wird auf sie Bezug genommen, so zwar, daß der zweite Theil nichts als eine Pastoral ist [2]), sodann aber ist es im Gegensatze gegen die heidnische Pflichtenlehre geschrieben. Sein Zweck ist aber nicht, Cicero zu widerlegen, sondern den Christen ein Buch in die Hand zu geben, das ihnen als solchen dasselbe sein sollte, was den Heiden die Pflichtenlehre des Tullius [3]). Er schließt sich daher ebenso an Cicero an, als er von ihm abweicht. Er schließt sich an ihn an, indem er denselben Gang einschlägt wie dieser, er weicht von ihm ab, sofern er die Ciceronische Moralphilosophie da, wo sie, im Lichte des Christenthums betrachtet, falsch ist, berichtigt und sie durch die streng christliche Moral verklärt [4]). Besonders machte er es sich zur Aufgabe, durch eine Menge

---

1) l. 6. S. 287.

2) Daher auch der Titel de officiis ministrorum, doch darf man nicht glauben, die Schrift sei ausschließlich für Cleriker berechnet.

3) l. 1. c. 9.

4) Wir glauben, daß ohne Kenntniß der Schrift Cicero's Manches bei Ambrosius dunkel bleiben wird und rathen daher, beide zusammen zu lesen.

von Beispielen aus der Sagengeschichte die christliche Lehre zu erläutern [1]). Die lebendige Sittenlehre, wie sie im Wandel der Patriarchen und Heiligen zu Tag tritt, überwiegt bei ihm so sehr, daß er bereit ist, dieser die strenge Wissenschaft zum Opfer zu bringen [2])? Diese Worte mögen auch Stäudlin [3]) zu dem Urtheil veranlaßt haben: „man bemerkt wenig systematischen Zusammenhang in dieser Schrift, wohl aber viel unerwartete Sprünge, Ausschweifungen und Wiederholungen," ein Urtheil, dem wir durchaus nicht beipflichten können, denn das Folgende wird zeigen, daß der systematische Zusammenhang nicht fehlt, und daß, wenn er die Lehre von der Freigebigkeit im zweiten Buche abermal zur Sprache bringt, dieses von einem ganz andern Gesichtspunkt aus geschieht, also keine Wiederholung ist.

Er zerlegt die Schrift in drei Theile, deren erster vom Sittlichguten, der zweite vom Nützlichen, der dritte vom Verhältniß beider zu einander handelt. Nach der Vorrede beginnt er, cap. 8, mit dem Worte Pflicht, das er von pflegen ableitet, und sagt, das decorum sei ebenso Pflicht, wie das honestum, wie denn diese beiden Begriffe gar nicht scharf auseinander gehalten werden können [4]). Er faßt sie darum unter dem Begriff der Züchtigkeit (verecundia) zusammen und beschreibt nun diese bis cap. 25. Dem decorum oder der verecundia entsprechen aber unsere Handlungen, wenn dieselben, überhaupt unser Wollen ein vernünftiges ist [5]). Der Vernunft conform und unterthan werden sie aber durch die vier Cardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung. In ihnen besteht das Sittlichgute, sie sind die vier Hauptpflichten.

---

1) l. III. c. 22.
2) l. 1. c. 25.
3) Geschichte der Sittenlehre Jesu 3. Band S. 46.
4) l. II. c. 6.
5) l. 1. c. 24.

Die Klugheit besteht in der Erkenntniß der Wahrheit; sie ist die erste Quelle der Pflichten, aus der die übrigen drei ausfließen, cap. 25—28. Die Gerechtigkeit bezieht sich auf das allgemeine Wohl und in ihr zeigt sich die Tugend in ihrem Glanze [1]. Ist sie erhabener, so ist ihre Schwester, die Freigebigkeit, lieblicher. Nun handelt er sie ab; mit sichtlicher Vorliebe und Ausführlichkeit aber die Wohlthätigkeit und Freigebigkeit, cap. 28—34. Die Tapferkeit offenbart sich 1) in der Festigkeit der Seele, die der Sünde widersteht und 2) in Verachtung der Todesgefahr. Der ist tapfer, der sich selbst besiegt, durch Lust nicht entnervt, durch Unglück nicht gebeugt, durch Glück nicht übermüthig wird; der sich nicht wie ein Schilfrohr von jedem Winde der Meinungen umhertreiben läßt, sondern mit Geringschätzung des Irdischen aus aller Gewalt nach dem Höheren strebt [2]. Daß der Christ aber auch tapfer sei, sofern er die Todesgefahr nicht fürchtet, das zeigen die Martyrer, cap. 35—43. Die Mäßigung offenbart sich besonders in Sanftmuth, cap. 48, Freigebigkeit, cap. 49 und Keuschheit, cap. 50.

Alle diese Tugenden, so schließt er das erste Buch, müssen nun besonders die Cleriker besitzen, denn ihre Würde ist groß, sie sind die Leviten, als Erstlingsfrüchte dem Herrn geheiligt, die Wächter des Heiligthums. Die Hoheit Gottes schauen sie, dazu bedarf es der Weisheit, für das Volk ist ihnen die Wache

---

1) Im 28sten Cap. kommt eine auffallende Behauptung vor. Cicero sagt nemlich I. 7. die Aufgabe der Gerechtigkeit sei, daß man Gemeinsames zu gemeinsamem und nur das Eigenthümliche zu besonderm Gebrauch verwende. Hierauf sagt Ambros.: deinde formam justitiae putaverunt, ut quis communia, id est, publica pro publicis habeat, privata pro suis. Ne hoc quidem secundum naturam; natura enim omnia omnibus in commune profudit. Sic enim deus generari jussit omnia ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur jus commune generavit, *usurpatio jus fecit privatum*.

2) Es muß hier bemerkt werden, daß er die Begriffe fortitudo und temperantia nicht immer strenge aus einander hält.

übertragen, dazu bedarf es der Gerechtigkeit, das Lager haben sie zu vertheidigen, das heilige Zelt zu schützen, dazu bedarf es der Tapferkeit; ein Beispiel der Enthaltsamkeit und Nüchternheit sollen sie sein, dazu bedarf es der Mäßigung.

Zweiter Theil. Durch das Sittlichgute (honestum et decorum) werden wir zur Seligkeit geführt, ja, in ihm besteht das ewige Leben. Davon nimmt Ambrosius Veranlassung, nachzuweisen, worin die Seligkeit bestehe, und in was sie die Philosophen gesetzt haben. Diese Untersuchung bezweckt darzustellen, daß sie nicht in zeitlichen Gütern bestehe, wie die Heiden glaubten, sondern darin, daß wir mit Hintansetzung alles Zeitlichen, ja, durch zeitliche Mühsale und Bedrängnisse, Christus gewinnen, cap. 6. Daraus folgert er nun mit Recht, daß den Christen 1) der Nutzen nicht höher stehen könne, als das Sittlichgute, und 2) daß derselbe vom Sittlichguten nicht verschieden sei. Christus zu gewinnen ist unser Nutzen, Christus zu gewinnen das Ziel des Sittlichguten. Ist aber den Nutzen zu suchen Pflicht, so heißt dieses so viel, daß man nicht nur seinen, sondern den Nutzen Aller sucht, d. h. sich bestrebt, Alle zu Christus zu führen. Wodurch geschieht nun dieses am leichtesten, wodurch werden wir Andern am nützlichsten? dadurch, daß wir uns die Liebe Anderer zu erwerben suchen, nihil tam utile, quam diligi, cap. 7. Wodurch erwirbt man sich aber diese Liebe? a) durch Rathgeben, b) durch Freigebigkeit, c) durch Leutseligkeit. Damit ist der Gedankengang des zweiten Theils gegeben.

Ambrosius spricht nämlich jetzt zuerst vom Rathgeben, cap. 8—15, sodann von der Freigebigkeit und Wohlthätigkeit, unter der er die Werke der leiblichen Barmherzigkeit einbegreift. Da, wo er Regeln über ihre vernünftige Anwendung gibt, kommt er dann abermal auf die Klugheit und das Rathgeben zurück, cap. 15—18. Von der Leutseligkeit redet er vom 19. Kap. bis zum Ende dieses Theils. Man halte aber auch hier, ruft er warnend den Clerikern zu, das rechte Maaß, sei nicht zu nachgiebig, nicht zu streng, cap. 22, denn die, welche

man blos durch Geld und Schmeichelei gewinnt, bleiben nicht treu, cap. 23. Nachdem er höheren und niederen Clerikern über das rechte Verhalten eine schöne Anweisung gegeben, cap. 24, warnt er noch besonders davor, die Reichen den Armen nicht vorzuziehen, denn wenn diese uns auch nicht vergelten können, so habe Gott es über sich genommen, für sie zu vergelten. Remuneratorem nobis faciunt dominum, cap. 25. Damit kommt er wieder auf sein Lieblingsthema, die Wohlthätigkeit, die er so weit ausgedehnt wissen will, daß man auch Kirchengefäße verkaufen soll, um Armen zu helfen, Gefangene zu befreien. „Die Sakramente suchen kein Gold, noch haben sie Gefallen an Gold, die auch um Gold nicht gekauft werden. Sie sind wahrhaftig jene kostbaren Gefäße, die die Seelen vom Tode erlösen. Das ist der wahre Schatz des Herrn, der bewirkt, was sein Blut bewirkt hat. Dann wird es als ein Gefäß des Blutes des Herrn erkannt, wenn er in beiden Erlösung sieht, so daß der Kelch vom Feinde erlöst, welche das Blut von den Sünden erlöst." cap. 28.

Im dritten Theile wird das Sittlichgute und das Nützliche mit einander verglichen, und behauptet, das utile ist in keinem Falle dem honestum vorzuziehen [1], im Gegentheil, die Vernachläßigung des *honestum* bringt immer auch zeitlichen Nachtheil. Nachdem er dieses (von cap. 1—13) an vielen Beispielen nachgewiesen, wendet er den Satz um und beweist, daß wer des Sittlichguten wegen den Nutzen bei Seite setze, auch zeitlichen Gewinn erlange (cap. 13 bis zum Ende). Advertimus igitur quia id, quod turpe est, non possit esse utile: neque rursus id quod honestum est, inutile: quia complex honestatis est semper utilitas, et utilitatis honestas, cap. 14. Nachdem er auch diesen Satz durch Beispiele erhärtet, schließt er mit den Worten, auch der Freund-

---

1) Er stellt sich hier wieder auf den heidnischen Standpunkt, wonach sich das utile auf zeitliches Wohlergehen erstreckt.

schaft wegen sei das Sittlichgute nicht zu verlassen. Müsse man aber gegen einen Freund auftreten, so soll es mit aller Schonung geschehen [1]).

Endlich geht auch bei Ambrosius, wie bei Clemens, überall hervor, daß das wahrhaft fromme Leben seine Quelle in der Kirche hat, wie dieses auch Stäudlin, ein gewiß unverdächtiger Zeuge, anerkennt, wenn er sagt: „Ambrosius findet, daß durch die Gemeinschaft der Kirche und des Glaubens, der Taufe, der Gnade, und des Abendmahls Wohlwollen und Wohlthätigkeit im hohen Grade genährt werden" [2]).

3) Die Schrift des heiligen Augustinus de moribus ecclesiae ist gegen die Manichäer gerichtet. Er will sie durch die hohe Sittenlehre der katholischen Kirche und die strenge Tugendübung der Katholiken von der Unwahrheit ihrer Lehre überführen. Schon dieser Zweck machte es nothwendig, die katholische Sittenlehre als ein Ganzes in großen kräftigen Umrissen zu verzeichnen. Dieses Buch, sagt er selbst, wird unsere treue, der katholischen Zucht angemessene Darstellung des Lebens und der Sitten enthalten [3]).

Princip der Moral ist ihm die Liebe, die ihrem Objekte gemäß in dreifacher Strahlung als Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe sich entfaltet. Demnach zerfällt das Buch in drei Abschnitte, in deren erstem er von der Gottesliebe, in dem zweiten von der Selbst- und im dritten von der Nächstenliebe handelt. Im Eingang handelt er von dem Endziel des sittlichen Lebens, dem höchsten Gute, am Schluß, gleichsam als Anhang, schildert er noch das contemplative Leben. Dieses der Schematismus und die Anlage des Buches.

1) Der Raum gestattet uns nicht, den so schönen Panegyricus auf die Freundschaft hierherzusetzen, wir wollen darum die Leser blos aufmerksam darauf machen.

2) l. c. S. 71.

3) c. 1. Daß gerade diese Schrift das Moralsystem des Heiligen am treuesten wiedergibt, wird die dem Augustinus folgende Richtung der Mystik im Mittelalter vollends deutlich machen.

Einleitung. cap. 1—6. Augustin geht von dem Satze aus: der Mensch soll und will glücklich sein. Glücklich aber ist der, welcher das genießt, was des Menschen Bestes ist. Das also, was für uns das Beste ist, muß uns zur Hand sein, wenn wir glücklich zu leben gedenken. Dieses Beste ist aber die Vollkommenheit der Seele, welche in der Tugend besteht. Billig mag man nun fragen, ob diese Tugend für sich allein bestehen, oder ob sie nur in einer Seele sein könne. Nehmen wir das Eine oder Andere an, so viel ist richtig, die Seele muß einem Etwas nachgehen, um die Tugend zu erreichen. Dieses wird entweder die Seele selbst sein, oder die Tugend, oder ein Drittes. Sucht aber Jeder, der Etwas nachgeht, dasselbe zu erreichen, so kann das, was man nachgeht, nicht die Seele selbst sein. Denn hat die Seele bereits die Tugend, so würde man ja das begehren, was man bereits besitzt; hat die Seele die Tugend aber noch nicht, so würde daraus folgen, daß die Seele die Thorheit suchen würde, die sie ja doch zu vermeiden strebt. Die Tugend ist also außer der Seele und sie muß also irgend etwas außer ihr Befindlichem nachgehen, und dieses kann nichts Anderes als Gott sein.

Erster Theil. cap. 6—26. Wenn Gott das höchste Gut ist, so muß die gute Lebensweise darin bestehen, daß man nach dem höchsten Gut trachte, dieses aber geschieht durch die Liebe. Die höchste Tugend ist daher Liebe zu Gott. Ja, Augustin behauptet, daß nichts Anderes Tugend sei, als diese Liebe. Denn was von vierfacher Tugend gesagt wird, das muß seiner Einsicht nach also verstanden werden, daß man verschiedene Richtungen derselben Liebe durch diese Namen bezeichnet. Andererseits faßt er aber das Verhältniß der Cardinaltugenden zur Liebe auch so, daß jene gleichsam die Schutzmauern und Vorkämpfer dieser sind. Das Geschäft der Mäßigung ist, daß die Liebe unverfälscht und vollkommen bewahrt werde, die Tapferkeit gibt nicht zu, daß sie durch Beschwerden laß werde: daß sie keinem Andern diene, wehret ihr die Gerechtigkeit; und die Klugheit erhält sie wacker,

daß sie die Dinge wohl unterscheide, auf daß Täuschung und Trug sie nicht beschleiche.

Zweiter Theil. c. 26. Es scheint, daß vom Menschen selbst, d. h. von dem Liebhaber selbst, nichts gesagt worden. Wem es also dünket, der hat nicht helle Einsicht in die Sache. Denn es ist unmöglich, daß der sich selbst nicht lieben sollte, welcher Gott liebt. Ja vielmehr, nur der versteht es, sich zu lieben, welcher Gott liebt. Denn der liebt sich genug, welcher emsig dem Genusse des höchsten und wahren Guten nachgeht. c. 26.

Dritter Theil. Den Nächsten soll man lieben wie sich selbst, dich selbst aber wirst du auf eine heilsame Art lieben, wenn du Gott mehr liebst, als dich selbst. Was du also für dich thust, solches mußt du auch für den Nächsten thun, d. h. darnach streben, daß auch er mit vollkommener Liebe Gott liebt. Aus diesem Gebote entspringen die Pflichten der menschlichen Gesellschaft. Wer den Menschen also liebt, der erzeigt theils seinem Leibe Gutes, theils seiner Seele. Was sich auf den Leib bezieht, gehört der Heilkunde; was auf die Seele, der Zucht. Unter dieser Heilkunde versteht Augustin die Uebung der leiblichen Werke der Barmherzigkeit. Die Zucht aber thut einerseits durch Furcht Einhalt, andererseits ertheilt sie durch Liebe Unterricht. In Absicht auf Beides hat Gott selbst uns in beiden Testamenten die Richtschnur der Zucht gegeben. Im Alten Testament waltet die Furcht vor, im Neuen die Liebe. Wer daher den Nächsten liebt, der thut, so viel er vermag, dazu, daß er gesund am Leibe, gesund auch an der Seele sei; die leibliche Fürsorge aber muß sich beziehen auf der Seelen Heil. Was nun die Seele betrifft, so beobachtet er diese Stufen, daß er zuerst Furcht Gottes, dann Liebe zu Gott einflößt. Hierauf gründet sich die Reinheit der Sitten, die selbst so sehr wirket zur Erkenntniß der Wahrheit, c. 26—28.

Zum Schluß schildert er noch das contemplative Leben,

aber nicht durch begriffliche Entwicklung, sondern durch Vorhalt lebendiger Beispiele, besonders der Einsiedler in Egypten und der Klöster überhaupt. Dieses ganze, schöne, blüthenreiche Leben entquillt aber dem Borne der Kirche. „Mit Recht, o katholische Kirche, du wahre Mutter der Christen! mit Recht thust du nicht allein uns kund, daß wir Gott selbst mit lauterm und unbeflecktem Dienste ehren sollen.... sondern deine Vorschrift umfasset auch so die Zuneigung und Liebe zum Nächsten, daß bei dir kräftige Arznei für alle Krankheiten der Seelen, mit denen sie durch die Sünde behaftet sind, zu finden ist.... Mit Recht wird bei dir gesehen, wie eitel das Wirken unter dem Gesetze sei, wenn die Begier das Herz verzehrt, indem ihr nur durch Furcht der Strafe Einhalt geschieht, und sie nicht durch Liebe zur Tugend erstickt wird. Mit Recht hast du der Gastfreundlichen so Viele, so Viele der Hülfreichen, so Viele der Mitleidigen, so Viele der Erleuchteten, so Viele der Keuschen, so Viele der Heiligen, endlich so Viele, welche so erglühen in der Liebe zu Gott, daß bei vollkommenster Enthaltsamkeit und unglaublicher Verachtung der Welt selbst die Wüste sie ergötzet." c. 30.

4) Seinen Ausgangspunkt nimmt Dionysius von der Gottheit. Es knüpfen aber die Bücher des Areopagiten ihre Anschauungen von der Gottheit an den Kelch des Welterlösers, der den Mittelpunkt aller christlichen Mysterien bildet [1]). Er selbst, rund und unbedeckt, ist ihnen Symbol der durch Alles dringenden anfangs- und endlosen Vorsehung, und wie diese, obgleich auf Alles sich erstreckend, doch in sich selbst in unbeweglicher Einerleiheit verharrt und besteht; so steht auch ihnen dieser Becher fest und dauernd [2]). Also in seiner Rundung gefestet,

---

1) Wir folgen hier wörtlich der vortrefflichen Auffassung von Görres, der keine andere sich an die Seite stellen darf. Mystik I. 228.

2) Die Stelle, auf die sich Görres hier bezieht, lautet wörtlich also: Treffend wird die überweise und gute Weisheit von den hl. Schriften gepriesen, als die den mystischen Becher vorsetze und sein heiliges Getränk einschenke, vorher

befaßt er aber zweifache Speise: eine dauernde und feste, und eine flüssige und ausgegossene; jene ein Zeichen geistiger Vollkommenheit und Einerleiheit, feststehender, ungetheilter Weisheit in Gott wie von Gott; diese aber, die sich aus ihm ergießende Strömung, die Alles zu durchdringen ausgegangen, um durch Mannigfaltiges und Getheiltes das Eine auszudrücken. Wie aber nun Gott in seiner Unbeweglichkeit zugleich Ausgang ist und Ziel dieses Ergusses; so werden in ihm zwei Strömungen sich finden: eine, die vom Stehenden ausgehend, in das Mannigfaltige sich öffnet; die andere, die von diesem zu jenem zurückführt, und aus dem Getheilten die einfache Gotteserkenntniß wieder herstellt. Die Schriften also, die von dieser Erkenntniß handeln, werden in drei Abtheilungen zerfallen: deren erste vom Unbeweglichen redet, es fassend in seinem Bestande und wie es sich zum Ausgang rüstet; die zweite wird dann diesem Ausgang selbst bis zur äußersten Entfaltung folgen; während die dritte die Rückkehr betrachtet und bis zur Wiederaufnahme in das stehende Eine sie begleitet.

Da die erste und zweite Reihe der Schriften in das Gebiet der Dogmatik fällt, die Gott als den Urgrund der Dinge, von dem Alles ausgeht, faßt, beschäftigen wir uns blos mit der dritten Reihe.

Mit dem Menschen heimisch geworden auf der Erde, fährt Görres fort [1]), hat die von Gott ausgehende Strömung ihr Aeußerstes und somit ihren Standpunkt erreicht; und mit der

---

aber noch die festen Speisen vorsetze und mit lautem Rufe alle seiner Bedürftigen gütig einlade. Die göttliche Weisheit setzt nun eine zweifache Speise vor; eine feste und dauernde, eine flüssige und ausgegossene, und im Becher zeigt sie ihre vorsorgende Güte. Der Becher nun, rund und unbedeckt, sei ein Symbol der allgemeinen, durch Alles dringenden anfangs- und endlosen Vorsehung. Da diese indessen, obgleich auf Alles sich erstreckend, doch in sich selbst in unbewegter Einerleiheit verharret, und in derselben vollendet ohne aus sich herauszugehen besteht; so stehet auch der Becher dauernd und fest. Neunter Brief an den Hierarchen Titus §. 3.

1) l. c. S. 231.

Umlenkung der von ihm aus rechtläufigen in die in ihn rückläufige Bewegung tritt alsdann die dritte Folge areopagitischer Schriften hervor. Den Uebergang hat wahrscheinlich die nicht mehr vorhandene, von dem gerechten und göttlichen Urtheil, gemacht; dadurch, daß sie auf Gott als Richter am Endziel ethisch hingedeutet, und die christliche Moral an dieses Endziel knüpfend, die umgebildete den ethischen Bestrebungen der (neuplatonischen) Schule entgegensetzte. Zunächst schließt dann, in die rückgängige Strömung selbst einführend, die Schrift von der kirchlichen Hierarchie sich an, deren Inhalt wir kurz anführen wollen.

Die Hierarchie ist von Gott geordnet, um uns zu ihm zu führen [1]), ihr Ziel darum, Jeden, nach der ihm ertheilten Fähigkeit, Gott zu verähnlichen und mit ihm zu vereinigen [2]), denn anders kann das Heil nicht zu Stande kommen, als daß die des Heils Theilhaftigen vergöttlicht werden. Der Heiligungsprozeß verlauft aber bis zur Vergöttlichung, die sich im Schauen und Lieben vollzieht, in drei Stadien: der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung [3]). Diesen drei Stadien gemäß theilt sich auch die Christenheit in die Katechumenen und Unreinen überhaupt, in das gereinigte Volk, und die Vollkommenen oder Mönche [4]). Diese dreifache Gliederung findet sich aber auch in der heiligenden Hierarchie und in den Gnadenmitteln [5]). Die Liturgen stehen auf der ersten Stufe, die Priester auf der zweiten, die Hierarchen auf der dritten. Das reinigende Gnadenmittel ist die Taufe; das erleuchtende die Eucharistie, das vollendende die Weihe des Salböls. Beschreiben wir nun mit den Worten des Areopagiten den Heiligungsprozeß näher.

---

1) De eccles. hierarch. c. 1. §. 4.

2) l. c. c. 1. §. 1.

3) c. 5. §. 3.

4) c. 6. 3. §. 5.

5) c. 5. §. 3.

1) Reinigung. Niemand kann, sagt er, an Dingen Theil nehmen, welche sich im höchsten Grade entgegengesetzt sind; und wenn er in Gemeinschaft mit dem Einen tritt, kann er nicht getheiltes Leben haben, sondern er muß außer aller Verbindung und außer allem Zusammenhang mit allen Theilungen des Eingestaltigen sein [1]). Anders als durch völlige Ertödtung und Vernichtung alles Entgegengesetzten kann das Geistige die Unveränderlichkeit des göttlichen Zustandes nicht erlangen [2]). Darum muß vor Allem der Mensch gereinigt und Gott geboren werden, dieses geschieht aber durch das Sakrament der Taufe. Mit ihrer Vorbereitung in Absagung des Bösen und Besserung durch Lehre und Beispiel entspricht sie der ersten Stufe der Reinigung und ihr sind als Träger dieser einweihenden Reinigungen für die Gottgeburt die Liturgen [3]) in ihren verschiedenen Ordnungen angeknüpft.

2) Erleuchtung. Auf der zweiten Stufe wird die Seele erleuchtet und mit Gott geeiniget. Darum folgt jetzt die Weihe der Weihen, die Eucharistie, die, aller göttlichen Lichtführungen Princip, vom göttlichen Lichte mittheilt, und darum der Erleuchtung entspricht [4]); in wiefern sie aber das getheilte Leben zu einem göttlichen sammelt, Gemeinschaft oder Communion [5]) genannt wird, weßhalb sie der zweiten hierarchischen Ordnung den Priestern entspricht, die als mittlere das, was die erste gereinigt, nun erleuchtend einführt. Die erste Wirkung dieser Weihe ist, daß der auf dieser Stufe Stehende von allen Makeln vollständig gereinigt wird [6]). Alle niedere Begierden und Triebe müssen verstummen, und an ihre Stelle tritt jene gänzliche Affektlosigkeit, die nichts Irdisches mehr begehrt, außer wozu die

1) c. 2. 3. §. 5.
2) l. c. ibid.
3) c. 6. §. 1.
4) c. 3. 1.
5) ibid.
6) c. 3. 3. §. 1.

natürliche Nothdurft zwingt, und die durch keine Furcht mehr beunruhigt wird, sondern aller Schrecken spottet [1]). Alle aber, welche noch nicht zu dieser unbeweglichen Ruhe gelangt sind, werden ausgeschlossen [2]). Jetzt folgt die zweite Wirkung, die Erleuchtung, denn diejenigen, welche zum heiligsten Werke gehen, müssen auch von den äußersten Einbildungen der Seele rein sein, dann werden hellere Gotteserscheinungen sie umstrahlen, indem das überweltliche Leuchten in den Glanz gleichgestaltiger Spiegel den eigenen Strahl heller und vollkommener kann eindringen lassen [3]). Die Lichtlosigkeit unseres Geistes wird jetzt mit seligem und göttlichem Lichte erfüllt und das Ungestaltete mit gottgefälliger Schönheit geschmückt [4]). Durchleuchtet wird unser Geist, wie die Sonnenstrahlen den Krystall durchleuchten [5]).

3) Vollendung. Der Erleuchtung schließt sich die Vollendung, und dem Sakramente der Eucharistie das der Weihe des Salböls an [6]), die zur vollendenden Ordnung und Kraft heiliger Dinge gehörend die Weihe der Priester und Altäre und die Mittheilung des heiligen Geistes bedingt, und daher der höchsten Ordnung, der der Hierarchen, angehört, die als letzte die beiden ersten zusammenfaßt, zur Vollendung der Gerechten in der Wissenschaft der ihnen eigenen Weihen. Auf dieser Stufe wird der Heiligungsprozeß zum Abschluß gebracht. Die Vereinigung mit Gott hat sich schon in der Weihe der Weihen, der Eucharistie, vollzogen, weßhalb auch die Weihe des Salböls nicht höher steht [7]); sie wird aber jetzt befestigt durch die Fülle

1) c. 3. 3. §. 7.

2) ibid.

3) c. 3. 3. §. 10.

4) ibid. §. 11.

5) ibid. §. 14.

6) Um diese Aufeinanderfolge der Sakramente recht zu verstehen, muß man sich erinnern, daß die neu aufgenommenen Christen sogleich nach der Taufe die Eucharistie und dann die Firmung empfingen.

7) c. 4. 3. §. 3.

des heiligen Geistes, die dem Erleuchteten zu Theil wird [1]), und die geistige Speise genießenden Geister werden von heiliger Lust durchdrungen [2]). Dadurch ist der menschliche Geist gehörig zubereitet, um in die göttliche Finsterniß ein- und unterzutauchen, wovon

die mystische Theologie handelt. Denn, so fährt Görres, den wir zum Theil verlassen haben, um diese drei Stufen genauer zu beschreiben, fort: Endlich beschloß dann, Alles zum überunerkannten, überglänzenden Gipfel zurückführend, das Buch von der mystischen Theologie die Folge dieser Schriften. Alle die hinzugetretenen Hindernisse, die dem reinen Anschauen der verborgenen Form entgegenstehen, sollen hier hinweggenommen werden, damit die verhüllte Schönheit sich in ihrer Reinheit offenbare. Hat sich im Niedersteigen die Gottheit in Bejahungen verhüllt; dann soll die zu Gott ansteigende Schauung durch Verneinung dieser Umhüllungen sie wieder enthüllen [3]). Damit sie jene Unkenntniß erkenne, die von Allem, was erkannt werden kann, in allem Seienden umhüllt wird. Also von dem Niedersten zum Höchsten aufsteigend, und im Ansteigen sich immer mehr zusammendrängend; wie sie im Absteigen sich mehr und mehr ausgebreitet, wird sie endlich selbst lautlos dem Unaussprechlichen sich geeinigt finden, und über alles Licht hinaus in die geheimnißvolle Nacht der Gottheit treten, die weder Seiendes ist noch Nichtseiendes, nicht Finsterniß noch Licht, weder Bejahung noch Verneinung; weil über alle Bejahung hinaus

---

1) ibid. §. 11.

2) ibid. §. 4.

3) Du aber, mein lieber Timotheus, heißt es gleich im Eingang, verlaß im ersten Bemühen um mystische Anschauungen die sinnlichen Wahrnehmungen und die Wirksamkeiten des Geistes, und alles Sinnliche und Intelligible, alles Nichtseiende und Seiende, und erhebe dich ohne Hülfe gewöhnlicher Kenntniß zur Einigung mit dem, der über alle Wesenheit und Erkenntniß ist. Denn dadurch, daß du dich von dir selbst und allen andern auf unfaßliche und absolute Weise rein absonderst, wirst du zu dem Strahle des göttlichen Dunkels aufgeführt werden, wenn du Alles hinwegnimmst und vor Allem abgelöset wirst.

die vollkommene einige Ursache von Allem liegt, und weil über jeder Verneinung die Ueberschwenglichkeit des von Allem Abgelösten sich erhebt, der über Allem steht....

Damit war aller spekulativen Mystik ein fester Grund unterlegt, auf dem die folgenden Zeiten dann, das Werk weiter fortzuführen, die Bestimmung hatten.

5) Ehe wir zur zweiten Periode übergehen, müssen wir noch einen dieser Periode angehörenden Kirchenlehrer namhaft machen; das ist Gregor der Große. Er bietet die Errungenschaft dieser Zeit hinüber in's Mittelalter in seinen Pastoralregeln und Moralbüchern (regula pastoralis und moralia, sive libri Job moralia commentaria). Die letztern, die er auf dringendes Bitten verfaßte [1], schließen sich, wie schon der Titel sagt, durchweg an das Buch Hiob an, das er historisch, allegorisch, und besonders moralisch commentirt [2]. Das ganze Mittelalter hindurch schöpften die Moralisten aus dieser Fundgrube; wir halten uns jedoch nicht länger dabei auf, und wollen uns Einige darob tadeln, so mögen uns jene rechtfertigen, denen schon das bisher Gesagte zu viel ist. Die Pastoralregeln athmen durchaus das Gefühl von der hohen Würde und Bedeutung des Priesterthums, dessen Träger darum, im Bewußtsein seiner Schwäche, nicht nur voll Demuth sein, sondern es auch voll heiliger Furcht

---

1) Iisdem autem placuit, ut librum beati Job exponere importuna me petitione compellerent; et prout veritas vires infunderet, eis mysteria tantae profunditatis aperiam. Qui hoc quoque mihi in onere suae petitionis addiderunt, ut non solum verba *historiae per allegoriarum sensus* excuterem, sed allegoriarum sensus protinus in *exercitium moralitatis* inclinarem. In epistola operi praemissa c. 1.

2) Das Buch Hiob beginnt mit den Worten: vir erat in terra Hus nomine Job. Dieses erklärt nun Gregor folgendermaßen: Idcirco sanctus vir ubi habitaverit dicitur, ut ejus meritum virtutis exprimatur. Hus namque quis nesciat quod sit terra Gentilium? ... Dicatur itaque ubi habitavit, ut hoc ejus laudibus proficiat, quod bonus inter malos fuit. Neque enim valde laudabile est bonum esse cum bonis, sed bonum esse cum malis. Auf diese Weise knüpft er durchweg die Moral an den vor ihm liegenden Text.

verwalten soll, da es nicht nur von kranken, sondern auch für kranke Menschen verwaltet werden soll, deren Krankheiten so mannigfaltig als hartnäckig, so gefährlich als verborgen sind. Das *regimen animarum* ist darum die *ars artium* (p. I. c. 1.) Nachdem er nun bis c. 11 gezeigt hat, wie Jeder beschaffen sein müsse, der andere Seelen führen wolle und wie nicht, geht er auf die Führung selbst. Um aber durch zu große Ausführlichkeit den Lesern nicht lästig zu fallen, beschließen wir hiemit die erste Periode.

Zweite Periode,

Den Zeitraum von Gregor dem Großen bis zur sogenannten Reformation umfassend.

§. 16.

Ueberblick.

Ist in der ersten, wenn ich so sagen darf, zeugenden Periode das Material herbeigeschafft worden, so wurde jetzt aus ihm ein organisches Ganzes gebildet. Dieses ist die eigentlich systematisirende Periode. Sodann finden wir in der ersten Periode alle drei Methoden mit einander vermischt, wie dieses besonders die Ethik des Clemens Alex. zeigt, jetzt werden sie von einander getrennt. Wer Clemens Lehre mit den vorhin genannten Moralsystemen vergleicht, wird finden, daß sich schon in jenem Zeitraum die Scheidung anbahnt. Clemens faßt das scholastische, casuistische und mystische Moment in ungetrennter Einheit zusammen. Dionysius baut bereits der Mystik ihre eigene, für sich bestehende Grundlage, wohingegen Augustin das scholastische und Ambrosius das casuistische Moment bevorzugt. Im Mittelalter ist das Umgekehrte der Fall, die Casuistik, Scholastik und Mystik treten gesondert auf, aber in der Kirche haben sie ihren Einheitspunkt, der mehr oder

weniger hervortritt und hervortreten muß, wenn die einseitige Richtung nicht zu einem Zerrbild werden soll.

Um nun die während dieser Zeit reich sich entfaltende Literatur übersichtlich ordnen zu können, werden wir die Geschichte der scholastischen, mystischen und kasuistischen Moraltheologie gesondert darstellen.

§. 17.

Die Casuistik.

Wir beginnen mit der Casuistik, weil diese der Zeit nach die erste ist.

Vom achten bis eilften Jahrhundert treffen wir wenige wissenschaftliche Bearbeitungen der Moral. Die Hauptaufgabe dieser Zeit war, die Schätze der früheren Periode zu bewahren, damit in ruhigeren Tagen mit diesem Pfunde gewuchert werden könne. Die Germanen, die jetzt in das Christenthum, wenigstens äußerlich, eintraten, oder eingetreten waren, sollten auch innerlich von demselben durchdrungen werden, daher sah die Kirche und ihre Söhne darauf, mit Abschaffung alter heidnischer Sitten und Gebräuche christliche Sitte zu pflanzen, ohne sich mit wissenschaftlichen Deduktionen abzugeben, deren diese Völker auch nicht empfänglich waren. Dem meistens unwissenden niedern Clerus war mit einem Moralsystem auch nicht gedient. Die Absicht der Bischöfe ging deßwegen besonders dahin, durch Abfassung von Pönitenzbüchern ihnen die zur Verwaltung des Bußsacramentes nöthige Anleitung zu geben.

Der Ursprung der Pönitenzbücher datirt sich bis in das dritte und vierte Jahrhundert hinauf. Ihr Inhalt war die auf bestimmte Sünden gesetzte Kirchenstrafe. Dieses Strafmaas war anfänglich blos von einem Bischof oder einer Synode für das betreffende Bisthum festgesetzt. Die Bischöfe theilten sich aber ihr Verfahren gegenseitig brieflich mit, und so entstanden die canonischen Briefe eines Gregor und Basilius.

Im siebenten und achten Jahrhundert wurden diese canones poenitentiales in eigene Bücher zusammengetragen, und das sind die *libri pœnitentiales*. Das berühmteste und älteste Pönitentialbuch der Lateiner ist das des Theodor von Canterbury, der im Jahr 669 zum Erzbischof von Canterbury consecrirt wurde [1]). Im neunten Jahrhundert erhielt gleiches Ansehen das Pönitentialbuch Bedas des Ehrwürdigen [2]) und das römische Pönitentiale von Haltigar [3]), welch letzteres übrigens mehr eine Moral als ein Pönitentialbuch ist.

Aus diesen Pönitentialbüchern bildete sich, durch die Scholastik gefördert, die eigentliche Casuistik heraus. Im dreizehnten Jahrhundert hatte Raymund von Pennaforte die erste casuistische Summe verfaßt, die die Grundlage aller folgenden war, wenigstens haben die folgenden Casuisten aus ihr geschöpft. Die einflußreichsten und bedeutendsten casuistischen Summen dieser Periode sind: die Astesana, Pisana oder Pisanella, auch Bartholina oder Magistruccia [4]) genannt, die Pacifica [5]), Rosella, Sylvestrina und Angelika [6]). Die berühmteste ist die Astesana und Angelika. Die Astesana hat ihren Namen von dem Minoriten Astesanus aus Asti, † 1330. In der Vorrede sagt er bezeichnend für alle diese Werke: Frater Astesanus de ordine minorum minimus; exemplo

---

1) Cf. Binterim, Denkwürdigkeiten rc. Bd. 5. p. III. S. 391.

2) Binterim l. c. S. 399.

3) Binterim l. c. S. 417.

4) Sie ist von Bartholomäus de S. Concordio, Dominikaner und Doktor des canonischen Rechts zu Pisa, um das Jahr 1338 geschrieben.

5) Diese ist von einem Minoriten aus Novara circa 1470 verfaßt.

6) Die Angelica, das Werk des genuesischen Minoriten Angelus de Clavasio († 1495), handelt ihren Stoff in alphabetischer Ordnung ab. Meistens bedient sich Angelus der Fragen und Antworten. Weiter gehören noch hieher: Johann von Freiburg, ein Dominikaner circa 1320, summa confessariorum. Glossa in summam Raymundi Pennafortis de poenitentia et matrimonio. Monaldus, Erzbischof von Benevent, † 1332, Summa casuum conscientiae. Carlerius, Mitglied der Synode zu Basel, conscrutationes casuum.

Ruth ingrediens aliorum agros doctorum magnorum scripta studendo diligenter opportuno tempore per plures annos ex ipsis quasi spicas, aliqua magis utilia de omni materia quaestionum sacrae scripturae, prout Deus mihi dedit et exiguitas mea valuit, collecta in unius summae breviario seriem ordinavi. In acht Büchern handelt er den gesammten Stoff ab. Im ersten Buch spricht er von den göttlichen Geboten; im zweiten von den Tugenden und Lastern; im dritten von den Contrakten und Testamenten; im vierten von der Taufe, Firmung und dem Abendmahl; im fünften von der Buße und letzten Oelung; im sechsten von der Ordination; im siebenten von den kirchlichen Censuren; im achten von der Ehe. Man darf übrigens nicht glauben, als ob Astesanus Casus an Casus reihe, sondern dem liber geht eine sehr tüchtige meistens aus Thomas geschöpfte Abhandlung vorher. Stäudlin urtheilt so über ihn: Man muß dem Astesanus das Lob ertheilen, daß seine Summe, sehr gut angeordnet, mit eisernem Fleiß und äußerster Pünktlichkeit abgefaßt ist, und daß er oft zwischen verschiedenen und widersprechenden Entscheidungen sehr treffend wählt, auch wohl in eigenen Entscheidungen Beweise von Selbstdenken gibt [1]).

§. 18.

Scholastik.

Die Casuistik wurde, wie angegeben, von der Scholastik zwar gefördert, viel mehr aber hat die Casuistik die Scholastik unterstützt, sofern sie ihr das Material zu ihrer wissenschaftlichen Entwicklung lieferte. Das fides praecedit intellectum hat die Scholastik nicht nur auf die Glaubens-, sondern auch auf die Sittenlehren angewendet. In der Moral aber gestaltete sich dieser

---

1) Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. S. 91.

Satz so: praecepta praecedunt intellectum. Die besonders durch die Casuisten gesammelten Sittengesetze und Vorschriften der Päbste, Synoden, Bischöfe ꝛc. waren die Grundlage der scholastischen Moralsysteme, die sie nun einerseits zu einem organischen Ganzen zusammenfaßten, andererseits sich zum wissenschaftlichen Verständniß zu bringen und weiter zu entwickeln suchten. Ebenso galten ihnen alte Ueberlieferungen, wie die Eintheilung der Tugenden in die vier Cardinal- und drei theologischen Tugenden heilig, und fern davon, sie zu verwerfen, suchten sie vielmehr ihre Berechtigungen nachzuweisen. Dadurch erhielten ihre ethischen Werke nicht nur einen positiven Charakter, sondern sie blieben auch in einem stetigen Zusammenhang mit den früheren Leistungen, wie es sich für die katholische Wissenschaft ziemt.

Man nennt die Scholastiker, auch bezüglich ihrer Moralwerke, spitzfindig. Wir möchten dieses Wort aber lieber, jedoch mit den nöthigen Einschränkungen, auf ihre dogmatischen Untersuchungen anwenden und für die moralischen den Ausdruck scrupulös gebrauchen, weil sie für die scheinbar unbedeutendsten Handlungen mit zarter Aengstlichkeit Vorschriften ertheilten. Allein mit dieser Scrupulosität verhält es sich nicht anders, als mit jener Spitzfindigkeit. Eine Zeit, wie die unsrige, die darum streitet, ob es einen persönlichen Gott gebe, wird freilich die genaue Analyse der Dogmen für Spitzfindigkeiten erklären. Dem Stumpfsinnigen ist Alles spitzfindig, dem Prädestinatianer das katholische Dogma pelagianisch. Warum sollten nun nicht auch Zeiten, die die Lobredner eines Eugen Sue machen, die Scholastiker Scrupulanten nennen? Wer solche Kameele verschlucken kann, dem müssen consequent die Scholastiker Mückenseiger sein. Man nennt sie unfruchtbar für das Leben, bedenkt aber dabei nicht, daß ein Thomas ꝛc. gelebt hat wie er schrieb. Aber wahr ist es, wenn man die entehrendsten Sünden, wie Unkeuschheit und Betrug, für Schwachheit und Klugheit erklärt, wenn man nur die allgemeinsten sittlichen Begriffe, wie sie uns das Naturgesetz bietet, entwickelt; dann muß man, um von ge-

ringeren zu schweigen, die Untersuchungen über den Unterschied von Tod- und läßlichen Sünden unfruchtbar nennen [1]).

Vor dem Beginn der eigentlichen Scholastik im zwölften Jahrhundert ist uns blos ein der scholastischen Richtung angehörender Versuch, die Moral systematisch darzustellen, bekannt, den Alcuin gemacht hat, in seiner Schrift de animae ratione liber ad Eulaliam virginem. Nach dem Berichte, den Stäudlin [2]) von diesem Buche gibt, scheint es viele Aehnlichkeit mit der Schrift des heiligen Augustin de moribus ecclesiae zu haben. Auch er stellt die Liebe als Prinzip auf und gibt das Verhältniß der vier Cardinaltugenden zu dieser gerade so an, wie dieser Kirchenvater. Auch Anselm von Canterbury, ein bis auf's innerste Wesen der Dinge vordringender Geist, stellt kein Moralsystem auf, obwohl er in seine dogmatischen Abhandlungen viele Sittenlehren verflicht und auch diesen und jenen Punkt besonders bespricht [3]). Nach ihm befaßten sich Hildebert von Mans, † 1134 und Peter Abälard, † 1162 mit der Moral. Letzterer hat eine förmliche Ethik geschrieben, da wir sie aber nicht selbst gelesen und auch sonst nirgends genügenden Aufschluß über dieselbe erhalten konnten, können wir auch nicht näher über sie berichten. Petrus Lombardus, † 1164, der durch seine Sentenzenbücher auf die Scholastik überhaupt einen bedeutenden Einfluß übte, that dieses auch rücksichtlich der Moral. In der dritten Abtheilung des zweiten Buches handelt er vornämlich die Sittenlehre ab. Er spricht hier von dem freien Willen und der Gnade, von Tugend und Laster, oder seinem, dem heiligen Augustinus entnommenen Eintheilungsgrunde zufolge,

---

1) An diesem Wenigen mag es genügen. Wir werden, auch über die andern Scholastiker kurz berichtend, uns allein bei Thomas länger aufhalten und an diesem größten der Scholastiker nachweisen, wie die Moral während dieser Periode behandelt wurde.

2) Geschichte der Sittenlehre Jesu, Band IV. S. 277.

3) Dialog. de veritate, dial. de liber. arbit. de nuptiis consanguineorum. liber meditationum et orationum.

von dem wirklich guten oder schlechten Gebrauch der Dinge. Im dritten Buch, dist. 23—40, handelt er von den Tugenden insbesondere. Zuerst von den drei theologischen, dann von den vier Cardinaltugenden und an diese schließt er die Gnadengaben an, auf welche Bemerkungen über das Gesetz folgen. Ohne uns jedoch länger hiebei aufzuhalten, eilen wir zu dem Fürsten der Scholastik, dem großen Thomas von Aquino, um durch ausführlichere Darstellung seiner Moral zugleich die der ganzen Periode zu zeichnen. Denn seine Summa besonders galt nicht nur seiner Zeit für das größte Werk, das auf dem Gebiet der Theologie hervorgebracht wurde, sondern sie übte auch auf alle folgenden Jahrhunderte einen mächtigen Einfluß. Bedenkt man, daß nach der sogenannten Reformation die Jesuiten beinahe allein die Moral behandelten, und daß sie durch ein Ordensgesetz zum Studium der thomistischen Theologie verpflichtet waren, so wird Jeder die Bedeutung dieses Mannes würdigen können [1]).

Als Thomas Doktor der Theologie werden sollte, hatte er ein Gesicht, in dem ihm der Text zu seiner Disputation gegeben wurde. Dieser Text ist zugleich ein treffendes Symbol seines Lebens, es ist nämlich der 13. Vers des 103. Psalms, dessen Worte lauten: „du bewässerst die Berge von oben herab: von der Frucht deiner Werke wird übervoll die Erde." Wirklich schien es auch oft, wenn er z. B. drei Schreibern zu gleicher Zeit diktirte, als käme sein Wissen wie aus der Quelle göttlicher Fülle in einer Strömung auf sein Haupt herab und er theile den Strom dann nur in vielen Adern in seine Bücher aus.

Seine Summa, denn blos die haben wir im Auge, zerfällt in drei Theile, prima, secunda, tertia pars. Die secunda theilt er in zwei Abtheilungen prima secundae und secunda

1) Der Widerpart des hl. Thomas, ein spitzfindiger Scholastiker, ist Dun Scotus. Die Hauptpunkte, in denen er Thomas bestreitet, werden wir im Verlaufe unseres Werkes anführen.

secundae. Im ersten Theil handelt er von Gott für sich als Urgrund der Dinge, im zweiten spricht er von Gott als dem Endziel oder der Moral. Der dritte faßt die Lehre von dem Erlöser, den Sakramenten und letzten Dingen in sich. Dieser Theil ist aber blos theilweise von ihm ausgeführt worden. Den Traktat über das Bußsakrament hinterließ er halbvollendet, das Werk wurde aber aus einer andern Schrift (Commentar zu den Sentenzen des Lombarden) ergänzt. Diese nachgetragenen Stücke citirt man Thom. summ. in suppl. III. part. Blos die secunda beschäftigt uns.

Eingang [1]). Weil das Ziel beim Handeln das Bewegende, und der Intention des Handelnden nach, das Erste ist, so beginnt er mit dem Endziel aller Thätigkeit, mit der Seligkeit, 1. 2. q. 1. zeigt, worin sie bestehe, und wodurch sie erreicht werden könne, q. 1—6. Dieses Ziel soll erreicht werden durch Handlungen, um diese aber recht begreifen zu können, muß man auf ihr Princip zurückgehen und dieses Princip ist ein doppeltes, ein inneres und ein äußeres. Das innere sind die Vermögen und Zustände, das äußere das Gesetz und die Gnade.

I. Theil. I. Abtheilung. I. Capitel. Der Vermögen sind vier: das höhere und niedere Erkenntniß- und Begehrungsvermögen. Zuerst spricht er von Vernunft und Freiheit, dann von dem niedern Begehrungsvermögen oder den passiones. Diese sind selbst wieder doppelter Art passiones concupiscibiles (amor, odium, concupiscentia, delectatio, tristitia) und passiones irascibiles (spes et desperatio, timor, audacia, ira). Er setzt nun von q. 6—49 [2]) das Wesen dieser Vermögen und ihr Verhältniß zu einander ebenso scharfsinnig als tiefsinnig auseinander.

---

1) Diese Sonderung in Eingang, Theile, Abschnitte und Capitel rührt nicht von Thomas, sondern von uns her, um die Uebersicht zu erleichtern.

2) Bemerkt muß werden, daß die Grundlage dieses Abschnitts schon in der prima gegeben ist. Dort handelt er eigentlich von den Vermögen, hier mehr vom Thun und Leiden.

II. Capitel. Die Sittlichkeit besteht jedoch nicht in einer vereinzelten Handlung, sondern in dem, was wir Charakter nennen, in einer andauernden Beschaffenheit und Fertigkeit. Darum ist das Princip der sittlichen Handlungen nicht allein das Seelenvermögen, sondern eine zu den Vermögen hinzukommende Beschaffenheit, wodurch sie befähigt werden, sich leicht und andauernd in einer Richtung zu aktualisiren und diese Beschaffenheit ist der *habitus* oder Zustand.

Nachdem er von den Zuständen im Allgemeinen gehandelt und sie in gute oder böse, in Tugendhaftigkeit und Sündhaftigkeit eingetheilt, q. 49—54, stellt er jeden derselben besonders dar. Zuerst entwickelt er die Lehre de virtutibus, an die er die Lehre de donis, beatitudinibus et fructibus, q. 55—70, anschließt. Mit q. 71 beginnt er die Lehre de peccatis und schließt sie mit q. 89 ab. In diesen Quästionen kommt jedoch nur das Allgemeine zur Sprache. Vom Wesen der Tugend, ihrer Eintheilung in Cardinaltugenden, in theologische, ihrer Ursache und ihrem Zusammenhang. Ebenso spricht er vom Wesen der Sünde, ihrer Eintheilung, Ursachen und Folgen.

II. Abtheilung. Nachdem Thomas auf die angegebene Weise das innere Princip der Handlungen entwickelt, geht er zum äußeren über, das im Gesetz und in der Gnade besteht, sonach zerfällt auch diese Abtheilung in zwei Kapitel, wovon das erste die Lehre vom Gesetz, das zweite die von der Gnade in sich begreift.

I. Capitel. Nachdem er im Allgemeinen vom Gesetz gesprochen und seinen Begriff entwickelt, redet er de legibus in speciali, über das ewige Gesetz, Naturgesetz, menschliche und göttliche Gesetz. In Betreff des letztern wird besonders von dem Alten Testament, dann von dem Neuen Testament, zuletzt von dem Verhältniß beider zu einander gehandelt, q. 90—109.

II. Capitel. Hierauf kommt die Lehre von der Gnade an die Reihe, ihre Nothwendigkeit, Eintheilung, Ursache, worauf mit ihren Wirkungen oder der Lehre vom Verdienst geschlossen wird.

II. Theil. Im zweiten oder speciellen Theil schreitet er zum Einzelnen vor. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt, sagt er im prologus zur secunda secundae, was für die Feinde der Casuistik beherzigenswerth ist. Man kann aber eine einzelne Sache nach zwei Seiten hin betrachten, sofern man nämlich den Gegenstand selbst, also diese Tugend oder jenes Laster im Einzelnen überdenkt, oder aber, sofern man das einzelne handelnde Subjekt betrachtet, sofern es verschiedenen Ständen angehört. Damit zerfällt auch der zweite Theil in zwei Abtheilungen, in deren ersteren er von den sittlichen Handlungen, wie sie allen Ständen gemeinsam sind, und in der zweiten von den besondern Pflichten jedes Standes handelt.

I. Abtheilung. Er hält es aber für zweckdienlich, jeder Tugend das correspondirende donum beizufügen und die entgegenstehende Sünde gegenüberzustellen. Darum beschäftigt sich q. 1—171 mit den allen Menschen und Ständen nothwendigen Tugenden, den ihnen entsprechenden Gnadengaben und widersprechenden Sünden.

II. Abtheilung. Q. 171—189, enthält die den einzelnen Ständen eigenthümlich zukommenden Tugenden. Diese Stände unterscheiden sich aber 1) secundum diversas gratias gratis datas, 2) secundum diversas vitas activam scilicet et contemplativam, 3) secundum diversitatem officiorum et statuum. Die gratia gratis data bezieht sich aber a) auf die Erkenntniß, b) auf das Wort, c) auf die That, darum handelt q. 171—178 von der Prophezie, Sprachengabe und Wundergabe. Vom aktiven und contemplativen Leben ist die Rede, q. 179—182. Im letzten Abschnitt handelt er zuerst von den Pflichten und Ständen im Allgemeinen, 183—184. Zuerst von dem Stand der Vollkommenheit, dann von dem Stand der Bischöfe, zuletzt von dem der Religiosen, 189.

Dieses ist in kurzen Umrissen das große moralische Lehrgebäude des heiligen Thomas, das Jedem Bewunderung

abzwingt, und das nur Die gering schätzen, die nichts von ihm gelesen haben. Das positiv Theologische ist ihm immer die Hauptsache, dabei ist er aber ein so feiner Psycholog, ein so tiefer Kenner des menschlichen Herzens, daß ihn auch hierin kein neuerer Moralist übertroffen hat. Selbst hochbegnadigt, aus Erfahrung jene geheimnißvollen Wege und Führungen Gottes kennend, ist er für die Mystik nicht weniger eine Fundgrube als für die Scholastik und Casuistik. In das Einzelne können wir uns wegen der großen Reichhaltigkeit nicht einlassen, sondern verweisen auf unsere Moral, in der wir Thomas am Meisten gefolgt sind.

Nur noch ein Wort über die Form, in der nicht nur Thomas, sondern auch die Theologen seiner Zeit schrieben. Diese ist so geschmäht worden, daß man sich unter ihr oft etwas ganz Absonderliches vorstellt, und wenn man dem Berichte Alzogs in der dritten Auflage seiner Kirchengeschichte glaubt, ist es auch nicht zu verwundern. Dieser schreibt nemlich wörtlich also: Der Vortrag in der Summe des heil. Thomas ist durchgehends in Fragen; zuerst wird minder richtig geantwortet, dann rectificirt (S. 643). Davon ist nun keine Rede, sondern im ersten Artikel der ersten Quästio der prima secundae lautet die Aufschrift: utrum homini conveniat agere propter finem. Nun werden der Reihe nach die Einwürfe angeführt, in folgender constanter Form: Ad primum sic proceditur. Videtur, quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu: sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo etc. Dann kommt der zweite Einwurf: 2) praeterea etc.; dann der dritte: 3) praeterea. Damit sind in diesem Artikel die Einwürfe erschöpft. Worauf es heißt: sed contra. Omnia, quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis: sed finis est principium in operabilibus ab homine ut patet per Philosoph. ergo homini convenit omnia agere propter finem. Auf diese Weise ist pro und contra angegeben, jetzt kommt die Erörterung, die immer mit den Worten beginnt: respondeo dicendum und in

welcher die Frage aus ihrem Wesen heraus entwickelt wird. Ist dieses geschehen, so wird auf jeden anfänglich angeführten Einwurf geantwortet mit den Worten: ad primum dicendum, ad secundum etc. etc. Hier also heißt es: ad primum dicendum, quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis: et hoc modo habet rationem causae. Auf diese Weise wird jeder Artikel ohne Ausnahme abgehandelt. Der sicherste Beweis für die Wahrheit, für das wirklich Speculative dieser Methode liegt aber darin, daß der in ihr beobachtete Gang genau der Gang der Genesis aller Wirklichkeit ist. Alles Wirkliche nicht blos in der Natur, sondern auch in der Geschichte, entwickelt sich im Kampfe mit entgegenstehenden Hindernissen; das sich Entwickelnde aber ist des Wirklichen eigenes Wesen, eigene Kraft. Nachdem dann die Entwicklung vorüber, die Wirklichkeit zum Dasein gelangt ist, so ist eben damit der vollgültigste, weil thatsächlichste Beweis für ihre Wahrheit und zugleich für die Nichtigkeit der Hindernisse, die sich der Entwicklung in den Weg gestellt, geliefert. [1]).

§. 19.

Mystik.

Wir möchten die Mystik mit einer Ellypse vergleichen, deren beide Brennpunkte Schauen und Lieben sind. Gehören beide zusammen und bedingen sie sich gegenseitig, so kann doch die eine Seite in der Darstellung bevorzugt werden, während die andere mehr zurücktritt. Bei jenem Jünger, den der Herr lieb hatte, sehen wir beide Seiten in schönem Gleichgewichte. Er ist nicht nur der Seher, der sich dem Adler gleich in die höchsten Regionen schauend hinaufschwingt, sondern auch der Jünger der Liebe. Auch Clemens Alex. hält beide Seiten noch zusammen,

---

1) So mein Freund und Mitschüler Mattes in einem trefflichen Aufsatze in der Tübinger Quartalschrift 1846. S. 380.

obwohl er das Schauen, oder wie wir es nennen wollen, die speculative Mystik, mit Vorliebe behandelt. Erst mit Dionysius und Augustin tritt die praktische Mystik, deren Brennpunkt die Liebe, und die speculative, deren Brennpunkt das Schauen ist, auseinander. Dieser Unterschied dauert während der ganzen jetzigen Periode fort, so daß uns zwei Behandlungsweisen der Mystik begegnen, die speculative, deren maaßgebende Auctorität der Areopagite, und die praktische, deren Coryphäe der heil. Augustinus ist.

Sogleich mit dem Aufkeimen wissenschaftlicher Regsamkeit finden beide Richtungen ihre Vertreter und Ueberleiter für die späteren Jahrhunderte. Der augustinischen Auffassung zugethan und die Liebe zur Würde des Princips erhebend, begegnet uns im neunten Jahrhundert Alcuin, von dem wir bereits gesprochen. Der Vermittler der dionysischen Mystik an die kommenden Zeiten ist Scotus Erigena, der die Schriften des Areopagiten in's Lateinische übersetzte und dadurch in Umlauf brachte, wie er sich selbst auch nach „dem großen und göttlichen Offenbarer" bildete. Er ist, was die Mystik betrifft, im Wesentlichen nicht über den Areopagiten hinausgekommen, wohl aber hat er die mehr in verschwommener Allgemeinheit gehaltenen Ideen desselben gegen einander abgegränzt und detaillirter entwickelt, wodurch neuplatonischer Pantheismus mehr und mehr zum Vorschein kam.

Mit dem eilften Jahrhundert erst begann sich die Knospe der mystischen Rose zu erschließen und zwar ist es zuerst die praktische Seite, die ausgebildet wird. Princip dieser ganzen Richtung ist die Liebe, wie wir dieses auch bei Augustin fanden. Und wie der große Kirchenvater nicht eine vollkommene Ausrottung der Affekte verlangte, sondern eine vollkommene Beherrschung derselben durch den Willen, oder auf übernatürlichem Gebiete durch die Liebe, so zwar, daß die Liebe auf ihrem Höhepunkte allgewaltig herrschend, Tapferkeit, Mäßigung ꝛc. in sich verklärend aufnimmt, so auch die ganze ihm folgende Richtung. Wenn die Seele die mystische Ehe eingeht mit Christus, so ist es die Liebe,

und nichts als die Liebe, was im Herzen lebt. Das lehrt Bernhard nicht weniger als Hugo von St. Viktor und Bonaventura. Endlich wie Augustin von allem Pantheismus frei ist, so auch die ganze Entwicklungsreihe, die von ihm ihren Ausgangspunkt nimmt.

Das erste Glied dieser goldenen Kette ist der heilige Bernhard. Nebst dem heiligen Augustin ist vorzüglich und in viel höherem Grade die heilige Schrift und die Erfahrung seines eigenen hochbegnadigten Lebens die Fundgrube, aus der er schöpft. Süße und Tiefe des Gefühls einigt sich bei ihm mit Scharfsinn und Penetranz des Geistes, und aus der mit dialektischer Fertigkeit entwickelten Lehre athmet eine mystisch gehöhte Seele. Die Süße und Lieblichkeit, sagt Görres von ihm, die er am Herrn rühmt und die im Innersten dieses seines Menschen aufgequollen, hatte von da aus so den Priester, wie das Wort, das aus seinem Munde ging, durchdrungen; und wenn er dies, wie er bisweilen zu thun pflegte, mit dem Griffel in Wachstäfeln eingeschrieben, dann wollte es seine Zeitgenossen bedünken, er habe den Honig auf's Neue in die Wabbe eingetragen [1]). Unmittelbar an ihn schließen sich die beiden Viktoriner, Hugo und Richard an, von denen wieder Hugo der Vorgänger Richards war. Ist Hugo inniger, so Richard scharfsinniger und systematischer. Glüht die Seele Hugo's, den seine Zeitgenossen den alter Augustinus, lingua Augustini nannten, von heiliger Liebe, ist sie das Thema, das er in seinen (moralischen) Schriften variirt, so zerlegt Richard das bei ihm noch in unaufgeschlossener Einheit Liegende in seine Theile, wovon ein Beispiel im letzten Capitel dieses Bandes steht [2]). Der seraphische Doktor Bonaventura folgt den beiden Viktorinern; Mystiker und Scholastiker zugleich glauben wir ihn doch hier einreihen zu müssen,

---

1) Christl. Mystik I. S. 255.

2) Das Streben nach Kürze ist Ursache, daß wir über diese und die folgenden Männer so eilig weggehen.

da das erstere Moment vorwiegt. Bedenkt man, daß der Name „der Honigfließende" gerade so charakteristisch für Bernhard ist, als der Name Dr. Angelicus für Thomas, so wollen wir hier nur angeben, was man in jener Zeit unter den Seraphim verstand, um das Wesen des heiligen Bonaventura kurz zu zeichnen. Bernhard sagt von den Seraphim: wir halten sie für Geister, die ganz erfüllt mit dem göttlichen Feuer Alles in Glut setzen, daß jeder Himmelsbürger eine flammende und strahlende Leuchte ist, flammend von Liebe, strahlend von Erkenntniß [1]). Ein Jahrhundert später hält den von den Genannten betretenen Weg Thomas von Cempis ein, dessen Nachfolge Christi so bekannt ist, daß wir schweigend über ihn weggehen. Endlich schließt die Reihe der Schüler Bonaventura's Gerson mit seinen considerationes de theol. mystica, bei dem freilich strenger, oft finsterer Ernst die liebliche Anmuth seines Lehrers verdrängt.

Dieses die Eine Richtung, als deren Schlußstein wir das mystische Moralsystem Bernhards hersetzen. Er hat freilich kein eigentliches System geschrieben, aber durch seine Hauptwerke zieht sich nach unserer Ansicht ein Band, das sie als Glieder eines Ganzen erscheinen läßt. Diese eine Idee, die Alles durchdringt, ist: das Leben des Christen soll ein Abbild des Lebens Christi sein. Die Begründung dieses Gedankens liegt in der Schrift: de gratia et libero arbitrio. Nimmer, heißt es im 10. Cap., könnte die Aehnlichkeit gewonnen werden, sondern das Bild wäre entstellt und verunstaltet geblieben, hätte nicht das Weib im Evangelium ein Licht angezündet, wäre nicht die Weisheit im Fleische erschienen und hätte das Haus gekehrt von den Lastern, und den verlorenen Groschen gesucht, ihr Ebenbild nemlich, das seines ursprünglichen Schmuckes beraubt, unter der Sündenhülle in Schmutz und Staub begraben lag . . . So ist also das Urbild selbst erschienen, nach welchem das Wahlvermögen gebildet werden muß, weil es, um sein ursprüngliches

---

1) De consider. V. 4.

Bild wieder zu gewinnen, von dem Bilde umgebildet werden mußte, von welchem es gebildet wurde. Dieses Urbild ist aber herabgestiegen zu der menschlichen Schwäche und hat sich erniedrigt vom Himmel bis zum Fleisch, vom Fleisch bis zum Kreuz, vom Kreuz bis zum Tod. Dasselbe soll sich nachbildlich an den Jüngern vollziehen und in der Schrift de gradibus humilitatis [1]) werden die verschiedenen Stufen dieser Erniedrigung beschrieben. Durch Kreuz und Leiden ist sodann der Herr erhöhet worden in seiner Auferstehung, im Gegensatz von Tod, zu der richterlichen Gewalt, im Gegensatz zur Verurtheilung am Kreuz und zum Sitzen zur Rechten Gottes, wodurch er auch das Fleisch zur Rechten über alle Himmel erhob [2]). Demgemäß steigt auch das Nachbild in dreifacher Erhöhung zur Vereinigung mit dem Urbild empor. Die erste Stufe im Aufsteigen lehrt die apologia und die Schrift: de praecepto et dispensatione. Ist die erste dieser Schriften mehr negativ, indem der Heilige mit Feuereifer Mißbräuche im Essen, der Kleidung und dem Luxus überhaupt rügt, so gibt die zweite mehr positive Vorschriften, besonders die des Gehorsams. Dem auf zweiter Stufe Stehenden bietet die Schrift de diligendo Deo die Hand. Er unterscheidet eine vierfache Liebe. Anfänglich liebt der Mensch sich selbst, um seinetwillen, dann liebt er Gott, aber nicht wegen Gott, sondern wegen seiner. Je mehr er aber kostet, wie süß der Herr ist, desto mehr treibt ihn die Liebe Gottes zur Gegen-

---

1) Demuth ist nach Bernhard die negative Seite der Charitas.

2) Sunt gradus in descendendo, sunt in ascendendo. In descendendo primus quidem gradus est a summo coelo usque ad carnem: secundus usque ad crucem: tertius usque ad mortem... Sed et in ascensu triplex gradus est... primus gradus gloria resurrectionis, secundus potestas judicii, tertius consessus ad dexteram patris. Gerade so das Abbild, et descensus quidem in nobis primus gradus nolle dominari, secundus velle subjici; tertius in ipsa subjectione quaslibet contumelias et injurias illatas aequanimiter pati. Ascensus vero nostri hi sunt gradus: primus est innocentia operis; secundus, munditia cordis; tertius, fructus aedificationis. Serm. 60. de divers. Wir glauben, daß diese Stelle mit unserer Auffassung, wenn auch nicht wörtlich, so doch der Sache nach übereinstimmt.

liebe, bis er ohne Lohnsucht und Eigennutz Gott um Gottes willen liebt. Auf höchster Stufe aber liebt er sich selbst nur um Gottes willen. „Ob der Mensch diese Stufe auf dieser Welt erreicht, weiß ich nicht." Jedenfalls ist dieser Zustand göttlicher Trunkenheit und der höchsten Vereinigung vorüberzuckend wie ein Blitzstrahl. Die Erhöhung vollendet sich endlich in dem Schauen. Ueber dieses schreibt er in seiner an Pabst Eugenius gerichteten Schrift de consideratione, besonders im 5. Buch, so viel wir wissen, auch seine der Zeit der Abfassung nach letzte Schrift. Das Schauen ist ein durch die Gnade bewirktes momentanes Aufleuchten des Geistes, in dem er bildlos und ohne Hülfe der Sinne das Unaussprechliche sieht. Sucht die consideratio, wir möchten es mit Wissenschaft übersetzen, die Wahrheit durch discursives Denken zu erforschen, so besitzt sie die contemplatio durch Intuition. Diese letztere, die sich nicht aus den Geschöpfen die Kenntniß des Schöpfers erbettelt, sondern durch das Wort das in dem Wort Geschaffene schaut, das ist die wahre höchste Erkenntniß l. S. c. 1., die freilich nur den Himmlischen eigen ist, zu der sich aber auch der Erdenbürger erheben kann, wenn er sich von dem Niedrigen frei macht und durch plötzliche Entrückung zur Anschauung Gottes aufschwingt. Uebertrifft darum die contemplatio und consideratio den Glauben an Klarheit der Erkenntniß, so wird er, der in dem zweifellosen Annehmen und Vorempfinden der noch verhüllten Wahrheit besteht, von ihnen darum nicht auch an Gewißheit und Festigkeit der Ueberzeugung übertroffen. Diesem Schauen entspricht die vierte Stufe der Liebe, und durch sie wird der Mensch mit Gott vereinigt, aber nicht eins; ein Unterschied, den er auf's Stärkste urgirt.

Es ist wohl einleuchtend, daß beide Seiten der Mystik nicht immer geschieden waren, ergänzten sie sich ja gegenseitig. Schon die Viktoriner benützen den Areopagiten, von Bernhard können wir dieses nicht sagen, bis endlich jener große, allumfassende Geist des heil. Thomas sie in schöner Harmonie vereinigt. Daß Thomas Augustin folgte, ist so bekannt, daß ihn

Jansen nur den in's Kurze gezogenen Augustin nannte, daß er aber nicht weniger den Areopagiten kannte, mag die Thatsache beweisen, daß Corderius in seiner Einleitung zu Dionysius mit den aus den Schriften des Thomas gezogenen Citaten vier Folioseiten füllen konnte.

Im vierzehnten Jahrhundert trat nun die andere Richtung hervor, die auf der Unterlage des Dionysius die speculative Mystik cultivirte. Dem deutschen Genius, der sich gerne in die Höhe und Tiefe der Speculation verliert, war es vorbehalten, der Repräsentant dieser Richtung zu werden. Findet sich auch manches Schiefe, Halbwahre, Ueberschwengliche in dieser Mystik, so sind dagegen die großen Vorzüge unverkennbar. Unter diesen Männern war auf leuchtender Höhe Johann Ruisbruch, 1390 Prior zu Grünthal bei Brüssel, aufgeblüht, ein tiefsinniger, im Ausdruck dunkler und metaphernreicher, hochbegeisterter, im Wandel heiliger, in Beschaulichkeit unvergleichlicher, durch das Feuer, in dem er erglühte, Alles hinreißender Geist. Unter denen, die er also hingerissen, war neben Gerhard Groit von Deventer und Heinrich von Löwen besonders Johannes Tauler, der zum Theil als sein Schüler gilt, so lange nemlich, bis ihn, den hochgelehrten Meister der Geschrift, jener einfältige schlichte Laie erst zum rechten Durchbruche gebracht, dessen Verlauf sein Leben so unvergleichlich wahr erzählt. Von da an trug er das Licht, das sich ihm gezündet, von Köln bis Straßburg hinauf, und um ihn sammelte sich bald ein Kreis gleichgestimmter Geister, unten am Niederrhein Meister Ekard der Prediger, eine wunderbare, halb in Nebel gehüllte, beinahe christlich-mystische Gestalt sammt dem ihm gleichnamigen jüngeren Ekard, oben in Straßburg Ludolph der Karthäuser und Thomas der Augustiner, die einzigen Genannten unter so Vielen, die seine Predigten besucht und die er durch Lehre und Wandel zu Gott gezogen. Dann noch höher hinauf Suso aus Konstanz, das immerreiche Herz, in dessen schöner Natur sich der ganze eigenthümliche Stammescharak-

ter der Schwaben, von seiner besten Seite gefaßt, ausprägt, und neben ihm sein Freund **Heinrich von Nördlingen**[1]).

Diese ganze Richtung, Suso allein möchte eine Ausnahme machen, trägt die Signatur ihres Urahn Dionysius. Ueberschwenglich, oft phantastisch, ist mehr oder weniger das Erbtheil Aller. Wie die Vernunft bildlos zu der finstern Nacht sich erheben muß, so soll sich der Wille affektlos und leidend dem Zuge der göttlichen Liebe überlassen und mit Gott nicht nur **innig**, sondern beinahe darf man sagen **eins** werden. Denn das läßt sich nicht läugnen, pantheistische Anklänge finden sich allenthalben. Tauler war mit Proclus und der neuplatonischen Schule wohlbekannt, und dieselbe Klippe, an der Erigena scheiterte, war auch ihnen zum Stein des Anstoßes. Sie mochten zwar wohl gegen den Pantheismus, das Wild, wie ihn Suso nennt, Protest einlegen, nichts desto weniger war in ihre übrige christliche Denkungsart ein heterogener Bestandtheil eingedrungen, an den die Häresie nur anknüpfen durfte. Man darf übrigens nicht übersehen, daß wir hiemit nach der Auffassung von Görres bei der einigenden Mystik angekommen sind. Lehren diese Männer, daß der Mensch in der höchsten Ueberformung mit dem göttlichen Wesen selbst überformt werde und doch in seiner Geschaffenheit verbleibe, so ist dieses für's Erste kein Widerspruch und darum zweitens auch kein Pantheismus. Da nemlich beinahe alle Kirchenlehrer ausgesprochen haben, daß der Mensch hienieden schon das göttliche Wesen in der Entrückung schauen könne, dieses aber nur durch das Licht der Glorie möglich ist, so ergibt sich das Weitere von selbst. Nicht weniger bedenklich war ihre Lehre von dem **passiven Verhalten des Menschen der Gnade gegenüber**. Es lag hier eine doppelte Gefahr nahe, einmal, daß diese Grundsätze in ihrer ganzen Schroffheit auf das aktive Leben angewendet wurden, oder daß man das contemplative Leben

---

1) Cf. Görres in der Vorrede zu den, von Diepenbrock herausgegebenen, Werken Suso's. S. 38 u. 130.

ausschließlich in diese Passivität setzte. Beide Abwege haben historische Wirklichkeit erlangt, der erste in der s. g. Reformation, der zweite im Quietismus, wie in der folgenden Periode sich ausweisen wird. Ehe wir jedoch auf diese übergehen, wollen wir das mystische Moralsystem Taulers kurz anführen. Nirgends ist uns dasselbe so bündig und in seinem Zusammenhang entwickelt entgegengetreten, als in der zweiten Predigt auf St. Johannis Baptisten Geburt. Da die Predigt zu lange ist, als daß wir sie ganz geben könnten, werden wir die Hauptgedanken excerpiren.

Nach der Einleitung beginnt er: Nun sollen wir hier prüfen, daß die Natur blöde und krank ist und zumal nichts Gutes von ihr selber vermag. Und darum hat ihr Gott geben zu Hülf eine übernatürliche Hülfe und Kraft, das ist das Licht der Gnaden. Dasselbe Licht hebet die Natur fern über sich, und dasselbe Licht bringet mit ihm alle Kost, die die Natur bedarf in dieser Weise. Darüber ist denn ein ungeschaffen Licht der Glorie, das ist ein göttlich Licht, und dasselbe Licht ist Gott selber. Will der Mensch Gezeugniß (Gnade) empfangen, so ist das Erste, daß er sich lediglich abscheide von all dem, was zeitlich vergänglich ist. (Dann ergießt sich das Licht in die Seele, die aus vier Vermögen besteht, der begierlichen Kraft, der zürnenden Kraft, der Vernunft und dem Willen.) Die begierliche Kraft soll sich abscheiden von aller Lust des Geistes und der Natur, auswendig und inwendig. Nur die Nothdurft gönnet ihr Gott. Wird die Gnade der zürnenden Kraft verliehen, dann wird der Mensch wahrlich gelehrt Stätigkeit und Starkheit, daß er also unbeweglich wird, als ein stehlinger Berg. Denn er soll sich nicht niederwerfen lassen als ein Rohr. Die Vernunft wird durch dieses Gezeugniß prophetisch oder fernsehend, denn die Vernunft siehet sogar fern, daß es ein Wunder ist. Nun sprach Christus, daß Johannes mehr wäre denn ein Prophet, dasselbe ist in diesem Grunde, darin die Vernunft nicht gelangen

kann [1]). Die große Weite, die sich in diesem göttlichen Grunde bewiesen, hat weder Bild, noch Form, noch Weise, denn es hat weder hie noch da. Es ist ein grundlos Abgrund, schweben in ihm selber ohne allen Grund. Dieser Grund ist also wüst und einöde, daß nie ein Gedanke darein kam. Welcher Mensch aber hierin wahrlich und recht begehret, dem ist, als ob er ewiglich hie gewesen und als er eins mit ihm sei .... Gott gibt da ein Gezeugniß, daß der Mensch ewiglich gewesen ist in Gott, in seiner Ungeschaffenheit, das war, da er in ihm war, da war der Mensch Gott in Gott [2]). Denn St. Johannes spricht: Alles, das da gemacht ist, das war in ihm ein Leben. Und das selbst, daß der Mensch in ihm ist in seiner Geschaffenheit, dasselbe ist er ewiglich gewesen in seiner Ungeschaffenheit ein jeglich Wesen mit Gott. Und als lang der Mensch in dieselbe Lauterkeit nicht kommt, als er dann aus dem Ursprung geflossen ist, in seiner ersten Geschaffenheit aus der Ungeschaffenheit, so kommt er nimmer wiederum in Gott. Denn alle Anklebligkeit und Gutdünkligkeit und Alles das den Grund verunlautert in eigener Besitzung, das muß sicher Alles aus und ab, zu Grund, und darzu Alles, das der Mensch mit Lust je besessen hat williglich in Geist und in Natur, das in Unordnung je in ihn fiel. An dieser Lauterkeit ist es aber nicht genug, sondern der Mensch muß auch überformt werden mit dem Licht der Gnade. Dann möchte es dem Geist der Seele in dieser Zeit wohl widerfahren, daß ihm würde ein lauter Blick der obersten Ueberformung, wiewohl das ist, daß Niemand in Gott mag kommen, noch Gott mag erkennen, denn in dem ungeschaffen Licht das ist Gott selber. Noch ist ein Gezeugniß in den obersten Kräften, das ist in der liebenden Kraft, das ist der Wille. Der erste Grad

---

1) Damit beschreibt er jetzt, im Unterschied von der Prophezie, den Zustand der Entrückung. Vgl. das letzte Capitel unseres zweiten Theiles.

2) Der Mensch war seiner Idee nach von Ewigkeit her in Gott. Daß er aber Gott in Gott war, ist offenbar zu viel gesagt.

derselben, das ist die verwundete Liebe, die sollt dich wahrlich in diesen Grund führen. Aber kommstdu in die gefangene Liebe, in diesen tiefen verborgenen Abgrund, so mußt du dich zu Grund lassen der Liebe, nach ihrem Willen, da bist du in Ungewalt dein selbst, dasselbe ist weder Gedanken, noch Uebung der Kräfte, noch die Werke der Tugend . . . . Darnach kommet die quellende Liebe. Zum viertenmal kommt die reißend rasende Liebe. Derselben Liebe Sitz wird der Mensch wohl gewahr, denn sie macht ein Ungestürm in allen seinen Kräften. Denn der Mensch quillet allezeit nach dieser Liebe und so er sie hat, das weiß er selbst nicht. Denn sie verzehret dir das Mark und das Blut in deinem Gebein . . . Darum wenn die unsinnige Liebe kommt, so geht das Menschliche daselbst unter. So kommt Gott und spricht ein Wort durch denselben Menschen. Dasselbe Wort ist nützer, denn hunderttausend Wort, die alle Menschen sprechen möchten. Dann es spricht St. Dionysius: wenn das ewige Wort wird gesprochen in dem Grund der Seele, und der Grund so viel Bereitschaft und Empfänglichkeit hat, daß er das Wort mag empfahen in seiner Adeligkeit und Gebehrlichen und nicht theilhaftiglich, sondern gänzlich, da wird denn derselbige Grund eins mit dem Worte und doch der Grund behält dabei seine Geschaffenheit in der Wesentlichkeit und auch in der Vereinigung . . . Und darum, wenn der Mensch in diesem Gestürm der Liebe ist, so soll er nicht gedenken auf sein Sinn, noch auf Demuth, noch auf etwas Anderes, denn daß der Liebe genüg sei in ihrem Werke, der Mensch stürmet auch wohl mit der Liebe in Kaltheit und Gelassenheit und in Härtigkeit. Daselbst soll man sich ganz der Liebe lassen und ihr ganz Treue leisten, und arm und elend sein, von all dem, was die Liebe nicht ist. Und hierin habe Stäte lauterlich zu der Liebe Gottes, so magst du hiedurch große edle Dinge empfinden von der Gnade Gottes, daß es nicht möglich auszusprechen ist.

Dritte Periode.

Von der sogenannten Reformation bis zur Aufhebung des Jesuitenordens 1773.

§. 20.

Die sogenannte Reformation.

Mit dem sechszehnten Jahrhundert trat die s. g. Reformation auf und sie war, nach unserer Ansicht, der Hauptsache nach nichts Anderes als eine ausschließliche Geltendmachung der Mystik, mit Verwerfung der Scholastik und Casuistik einerseits und eine verzerrte Anwendung der höchsten Vorgänge im mystischen Leben auf das Alltagsleben andererseits. Eine Verallgemeinerung und Zurechtlegung des contemplativen Lebens für den Hausgebrauch.

Den Anfang damit machte hauptsächlich die deutsche Theologie, obwohl auch andere Mystiker davon nicht ganz freizusprechen sind. Sie ist das Mittelglied zwischen der katholischen Mystik und der lutherischen Lehre, und Luther hat den Werth dieser Schrift nicht umsonst so hoch geschätzt [1]). Zuerst haben wir nun nachzuweisen, was wir unter der verzerrten Anwendung der höchsten mystischen Vorgänge auf das Alltagsleben verstehen.

Die Mystik verlangt, daß der Begnadigte in den höchsten Zuständen des Gottschauens und Gottliebens sich ganz dem Zuge der göttlichen Gnade überlasse und seine Mitwirkung allein in einem sich ziehen Lassen oder Leiden bestehen soll. Wendet man diesen Canon auf das gewöhnliche fromme Leben, also auf die Rechtfertigung des Sünders an, so erhalten wir den Satz der

---

1) Es ist mir, sagt Luther in der Vorrede, nächst der Bibel und S. Augustin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernt habe und erlernt haben will, was Gott, Christus, Mensch und alle Ding sein.

deutschen Theologie: Und in dieser Wiederbringung und Besserung kann oder mag, soll ich nichts darzuthun, sondern ein blos lauter Leiden muß bei mir sein, also daß Gott allein thue und wirke und ich leide ihn, sein Werk und seinen Willen in mir. c. 3. Das ist aber die lutherische Lehre von der Rechtfertigung in ihrer genauesten Fassung, wie männiglich bekannt. Aber nun welcher Mißgriff, das Verhalten in der Ekstase mit dem Verhältniß des Todsünders in der Rechtfertigung zu identificiren! Gehen wir weiter, so lehrt die Mystik: um zu dem intuitiven Erkennen und Gottschauen zu gelangen, ist kein Studium und kein Nachsinnen von Nöthen, sondern der Mensch soll aus sich heraus treten, all sein weltliches Wissen bei Seite setzen und wie Dionysius sagt: „mit augenlosem Blick in die Straßen des unzugänglichen Lichtes blicken," denn für diese Regionen ist das natürliche Licht der Vernunft ganz und gar unzugänglich. Die deutsche Theologie wendet diese Sätze nicht nur wiederum auf die christliche Erkenntniß überhaupt an und lehrt demnach: die Vernunft ist durchaus nicht im Stande, in göttlichen Dingen etwas zu erkennen, sondern geht noch weiter, nennt das natürliche Licht das falsche Licht. c. 29. Das falsche Licht aber des Teufels Samen. c. 38. Darum glaube Keiner, daß er mit viel Fragen, oder vom Hörensagen, oder mit Lesen, Studieren, großer Meisterschaft oder hoher natürlicher Vernunft zur wahren Erkenntniß komme. c. 17. Wer erkennt hierin nicht Luthers Wort: die Vernunft ist des Teufels Hure, sie muß überwunden werden (siehe gleich unten), wenn man selig werden will, und in göttlichen Dingen ist sie stockblind? Wer sieht da nicht den Grund ein, warum das Lutherthum aller Wissenschaft grundsätzlich abhold war? Vom Willen lehrte die Mystik, daß er in der Ekstase von Gott gezogen mit einem solchen Feuer heiliger Liebe entzündet werde, daß er mit heiliger Nothwendigkeit lieben und folgen müsse. Gott gebe ihm gleichsam seinen Willen oder wie es im Leben der heil. Katharina von Siena, ein Symbol dessen, heißt: Jesus habe ihr ihr Herz genommen

und dafür das seinige gegeben. Auch dieses verallgemeinert die deutsche Theologie c. 25. und 42. und die Lehre der Reformatoren von der justitia extra nos, wornach sich die Gnade zum Menschen wie ein Schatz zu einem irdischen Gefässe, wie ein mechanisch hineingestelltes Herz verhält [1]), und ihre Lehre vom servum arbitrium ist nichts Anderes. Die sterbliche Natur war es, welche den Mystiker von dem vollkommensten Gott lieben und Gott schauen ausschloß, und nimmer, sagten sie, könne der Mensch in diesem Leben, so lange er mit diesem sterblichen Leibe umkleidet sei, das Höchste erreichen. Was aber den Menschen von Gott fern hält, so argumentirt die deutsche Theologie, das ist Sünde. Darum sind Teufel und Natur eins, und wo Natur überwunden ist, da ist auch Teufel überwunden ... Wo man spricht von Adam und Ungehorsam, von einem alten Menschen, Ichheit, Eigenwillen, Eigenwilligkeit, Selbstwilligkeit, Ich, Mein, Natur, Falschlist, Teufel, Sünde, das Alles gleich und eins. c. 41. Was daher aus dem bloßen Licht der Vernunft und aus dem natürlichen Willen geschieht, ist allzumal Sünde, c. 45. Was die Mystiker für ein Hemmniß der Seligkeit schon auf dieser Welt hielten, das wendet die deutsche Theologie wieder allgemein auf das Leben an und nennt die Natur ein Hinderniß der Frömmigkeit überhaupt und darum Sünde. Und weil die Natur erst im Tod abgelegt wird, so wird erst mit Ablegung derselben der Mensch sündelos. c. 14 [2]). Die Verwandtschaft dieser Lehre mit der Lutherischen spricht sich am deutlichsten in der sol. declar. III. de fid. just. §. 7. aus: Dum hoc mortale corpusculum circumferunt, vetus Adam in ipsa natura, omnibus illius interioribus et exterioribus viribus inhaeret. Da endlich im ächt contemplativen Leben das Sittliche im Religiösen aufgehoben, aber nicht negirt ist (indem das letztere allgewaltig herrscht,

---

1) Cf. Möhlers Symb. 3te Aufl. S. 162.

2) Ueber Gesetz und Freiheit cf. c. 28 u. 37; über Willensfreiheit, die in Gehen und Stehen, Schlafen und Wachen gesetzt wird, c. 25; über den unerforschlichen Rathschluß Gottes c. 48.

ein Unterschied, den freilich Luther nicht einsah), so mußte, wenn jenes allgemein gelten sollte und der Unterschied zwischen aufheben und negiren übersehen wurde, das Resultat dieses sein, daß Sittlichkeit und Religiosität getrennt, blos die letztere verlangt wurde.

Das Gesagte mag hinreichen, um den Zusammenhang mit der katholischen Mystik, aber auch ihre Verzerrung in der Lehre der s. g. Reformatoren zu erkennen. Der Nachweis für die erste Hälfte unseres oben aufgestellten Satzes, daß sie, ausschließlich Mystiker, die Scholastik und Casuistik verworfen haben, wird man uns erlassen, da die Sache allbekannt ist.

§. 21.

Eintheilung dieser Periode.

Die dreifache Behandlungsart der Moral, die scholastische, mystische und casuistische, dauert fort, durch den Einfluß der s. g. Reformation wird aber die erste dogmatischer, die zweite praktischer, die dritte laxer. War in der ersten Hälfte der vorigen Periode die scholastische, in der zweiten die mystische Behandlung vorherrschend, so spielt jetzt die casuistische die Hauptrolle. Die Casuistik wird besonders von den Jesuiten nicht nur ausgebildet, sondern überbildet, wie denn überhaupt dieser Orden sich beinahe ausschließlich der Moral bemeistert. Da die s. g. Jesuitenmoral eine eben so großartige Erscheinung ist, als sie die verschiedenartigsten Beurtheilungen erfahren hat, so werden wir sie besonders darstellen, nachdem wir vorher die scholastisch-mystische und casuistische Behandlung derselben außer dem Jesuitenorden angeführt haben.

§. 22.

Scholastische Behandlung der Moral.

Die Scholastik war vom vierzehnten Jahrhundert an von ihrer Höhe herabgesunken und im fünfzehnten wirklich ausgeartet.

Durch das Wiederaufleben der klassischen Studien und die durch die Reformation mit verursachte Rührigkeit auf dem Felde der Patristik erhalten die Moralwerke ein anderes Aussehen. Der Kern bleibt derselbe, der Zusammenhang mit der früheren Periode wird auch keineswegs abgerissen, sondern die Einen legen Thomas, die Andern Don Scotus zu Grund. Aber Bon de Merbes, † 1684, macht nicht nur den Grundsatz geltend, daß man in der Moral die Schriften der Väter gerade so benützen soll, wie in der Dogmatik, sondern führt ihn auch in seiner summa christ. seu orthodoxa morum disciplina ex s. scriptura, patribus et conciliis excerpta aus. Dasselbe Verfahren befolgt Natalis Alexander, der seiner theol. dogm. et moralis den römischen Katechismus zu Grund legt. Diese Männer wollten die Wissenschaft der ächten Scholastik mit den neu entdeckten Schätzen der ersten Periode verbinden. So spricht sich der Dominikaner und Cardinal Gotti in seiner theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomae Aq. (16 Bde) stark gegen die Klügeleien der verfallenen Scholastik aus. Er wünscht, man möchte mehr die heilige Schrift, Tradition, Concilien und Väter zu Rathe ziehen, als den Aristoteles. Aber er schüttet das Kind nicht mit dem Bade aus. Nec enim existimet quispiam me scholae detrahere, dum sacrorum dogmatum studium promoveo. Hoc fuit Lutheri genium, quod detestator. Seine Absicht ist darum, das scholastische Moment mit dem dogmatischen zu verbinden. Sed illa istis amico foedere copulans, scholastica quantum fieri potest, dogmatice, dogmatica vero scholastica methodo persolveret (praefactio).

Eine weitere Eigenthümlichkeit dieser Periode ist, daß jetzt die Moral von der Dogmatik getrennt wird. Thomas v. Aquin hat Dogmatik und Moral noch in seiner Summa mit einander abgehandelt, aber bereits innerlich getrennt. Dadurch unterscheidet sich besonders die erste Periode von der zweiten, daß in jener in einem Capitel Moralisches und Dogmatisches zugleich und mit einander vorkommt. Die Scholastik weist dem moralischen Stoff besondere Abschnitte und Quästionen an, und

so behandelt Thomas in der prima secundae und secunda secundae die Moral eigens. Man durfte die in sich völlig abgerundete Wissenschaft nur herausnehmen und die Moral war dann auch äußerlich von der Dogmatik getrennt, etwas für sich Bestehendes. Dieses that zuerst St. Antonius, Erzbischof von Florenz, † 1459, seiner kleinen Statur wegen meistens Antoninus genannt, den wir gerade deßwegen auch in diese Periode herübernehmen. Sein Moralgebäude ist durchaus auf Thomas basirt. Der dritte Theil aber, den Thomas nur in seinen Grundlinien verzeichnet hat, wurde von ihm weitläufiger ausgeführt. Er spricht daselbst von dem Stande der Laien, Jungfrauen, Wittwen, Beamten, Soldaten etc. Von dem geistlichen Stande, Patronen, Klerikern, Gottesdienst, Sakramenten, Beneficien, Mönchen, Beichtvätern, Predigern etc. Dann vom Stand der Seligen, Christus, Maria, Engel, Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, armen Seelen. Stäudlin sagt von diesem Werke: man wird manches Vortreffliche in diesem Systeme nicht verkennen und einsehen, daß die Moral der katholischen Kirche nicht durchaus so verwerflich war, als die Protestanten in ihrem polemischen Eifer behauptet haben[1]).

Auch die Form der Moral verändert sich während dieser Periode. Anfänglich ist sie angenehm, nicht mehr in so viele Artikel zerrissen, wie in der Scholastik. Später wird das freilich anders und die Form, in der Thomas lehrte, ist gegen die Art und Weise, wie z. B. Chermes und Andere schreiben, unvergleichlich besser. Dieses distinguo, Concedo maj. nego minor. ist so widerlich, daß ein eigenes donum perseverantiae dazu gehört, einen solchen Auctor zu lesen. Bedenkt man, daß die leitenden Gedanken den früheren großen Scholastikern entnommen sind, so darf man sich nicht wundern, wenn diese Schriften wenig gelesen werden.

---

1) l. c. S. 115. Andere Moralwerke dieser Zeit, die ich blos dem Namen nach kenne, wurden geschrieben von Godeau Dominicus a Soto, Ivo, Jerem. Panormitanus, Mart. Bonacina, Barth. Masticus du Hamel.

§. 23.

Mystik.

Das Charakteristische der Mystik dieser Periode gegenüber der der vorigen besteht hauptsächlich darin, daß sie mehr praktisch als speculativ ist. Die Viktoriner, Tauler &c. nehmen zwar vom Leben nicht Umgang, aber das Versinken in die Tiefen der Gottheit, das Schauen der Welt in ihm, die verschiedenen Grade der Vereinigung mit Gott durch die Liebe darzustellen, war das Centrum ihrer Bestrebungen. Jetzt hingegen setzt die Mystik ihre Hauptstärke darein, den Weg zum Himmel zu zeigen, sie wird nüchterner und ergießt sich besonders in den breiten Strom ascetischer Schriften. Eine beinahe constante Eintheilung, um den Weg zur Vollkommenheit zu führen, ist die *via purgativa per veritatem illuminativam ad vitam unitivam*, die schon Dionysius gebraucht.

Die erste Trias, die wir ihrer Verwandtschaft wegen zusammennehmen, bildet Franz Sales, Bischof von Genf, sein Lieblingsschriftsteller Laurentius Scupulus und Blosius.

Ludwig v. Blois, im Jahr 1506 im Hennegau geboren, starb als Benediktiner 1566. Seine Schriften sind oftmal gedruckt und übersetzt. Der Verfasser ist eben so bekannt mit den Wegen der Gnade als mit der Beschaffenheit der menschlichen Natur. Mild und schonend, aufrichtend und doch von der Welt abziehend, mahnt er viel an Franz Sales. Eine heilige Sehnsucht, aufgelöst zu werden, um bei Christus zu sein, zieht sich durch alle seine Schriften hindurch. Weil man den Mystikern so gerne vorwirft, sie schwelgen in süßlichen Gefühlen, das sei ihre Lust und ihr Himmel und die Entschädigung für die Ascese, führen wir eine Stelle aus Blosius an, um zu zeigen, wie sie durch seinen Mund reden. „Habe in deinen geistlichen Uebungen keine unächte Absicht nach Lust. Beruhe nicht niedrig auf ihr, sondern strebe durch sie zu Gott.

Sehr gefährlich ist jene geistliche Schwelgerei, welche die Süße der Gnade zur eigenen Ergötzung mißbraucht. Eine von dieser Untugend mehr angesteckte Seele kann keine züchtige und getreue Dienerin Christi heißen, da sie Gott nicht unentgeltlich folgen will, sondern seine Gabe mehr liebet als ihn selbst. Sie ist eine Dienstmagd, keine wohlerzogene Tochter. Schmeichelt ihr jene himmlische Anmuth weniger, dann wird sie ganz mürrisch, unwillig, störrisch und ungeduldig, verläßt die Neigung zur Gottseligkeit, schlägt die Zügel der Furcht und Schaam aus und hängt ganz äußerlichen Tröstungen nach. Sie dienet Gott, wenn er sie erfreuen will, wofern nicht, gibt sie ihn auf. Eine Seele hingegen, die den Namen einer treuen Dienerin oder züchtigen Braut Christi verdient, beruhet nicht nur auf den Gaben Gottes, sondern auf Gott selbst. Flößet ihr Gott innerliche Wonne ein, so bleibet sie gelassen, dienet ihrem Bräutigam freudig, hängt ihm getreu an, liebet ihn standhaft und wünschet mehr die Erfüllung des göttlichen, als ihres eigenen Willens. Trag' also Sorge, daß deine Absicht immer rein und lauter sei, und wünsche hienieden die Freude des Heiles Gottes nicht deines Vergnügens wegen, sondern um dem Herrn zu gefallen" [1]).

Das Hauptwerk des Laurentius Scupulus ist certamen spirituale, eine Schrift, die Franz Sales beständig bei sich führte. Die Waffen, um in dem geistlichen Kampfe zu siegen, sind vornehmlich vier. Mißtrauen auf sich selbst, Vertrauen auf Gott, Uebung (exercitium) und Gebet. Von der Demuth und dem Gottvertrauen handelt er c. 1—6; von der Uebung und zwar von der Bildung der Erkenntniß c. 7—10; von der Bildung des Willens 10—12; sodann von den Versuchungen durch Leidenschaften und äußere Sinne 12—26; durch den Teufel 27—33; endlich von Erwerbung der Tugenden c. 34—43. Zuletzt spricht er vom Gebet c. 44—67.

Der heil. Franz Sales und der Geist, in dem seine

---

1) c. 25. canon vitae spirit.

Werke abgefaßt sind, ist so bekannt, daß ich mich wie bei Thomas v. Cempis eines näheren Eingehens auf dieselben überheben kann. Seiner gottliebenden Seele war die ganze Welt ein Spiegel der göttlichen Weisheit und Güte, weßwegen ihm auch die Natur in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit zur Verdeutlichung des Verhältnisses der Seele zu Gott dienen mußte.

Die zweite Trias bildet die heil. Theresia, Johannes vom Kreuz und Jakob Alvarez. Alle drei waren durch die innigste Freundschaft mit einander verbunden. Theresia erzählt in ihren Schriften schmucklos, aber mit einer Klarheit und Schärfe des Urtheils die Begegnisse des mystischen Lebens, die nichts zu wünschen übrig läßt. Sie ist darum ein unentbehrlicher Wegweiser für Jeden, der sich näher hiemit beschäftigen will. Johannes vom Kreuz schließt sich am Meisten an die Mystiker der vorigen Periode an, aber ohne alle pantheistischen Anklänge. Er verbreitet oft über die dunkelsten Gegenstände wie ein Blitzstrahl Licht, während er in andern Dingen schwierig und ermüdend ist. Er hat die Eigenthümlichkeit, daß er jedem seiner Bücher ein Gedicht voranstellt, dessen Explication den Inhalt der Schrift ausmacht. In seinen Schriften selbst findet eine Steigerung statt, wie dieses schon die Ueberschriften zeigen: Aufsteigung des Berges Carmel, finstere Nacht, Uebung der Liebe zwischen Christo und der Seele, die Flammen der lebendigen Liebe, in denen er die Seele durch alle die Wege hindurch bis zur Vereinigung führt, die er in seiner lebendigen Liebesflamme mit so wunderbarer Kraft, Anschaulichkeit und origineller Eigenthümlichkeit beschreibt, wie kein Anderer. Jakob Alvarez, ein Jesuit, repräsentirt die Gelehrsamkeit, die weder Johannes noch Theresia besitzt. Er hat drei Foliobände geschrieben: de vita spirituali, de inquisitione pacis und am dritten Band meiner Ausgabe fehlt das Titelblatt. In der Dedication an Paul V. gibt er den Inhalt kurz in den Worten an: in hoc, ubi de exstirpendis vitiis animi, ac sedandis ejus motibus, nec non de inserendis virtutibus et earum exercitationibus promovendis

disputatur. Alvarez ist ungeheuer breit, der allegorischen Exegese zugethan und es kostet wirklich Mühe, aus den drei Folianten die Goldkörner herauszusuchen.

Während auf diese Weise außer den Genannten besonders noch Ludwig von Granada, der Kardinal Joh. Bona [1]), Ludwig a Ponte die in der vorigen Periode zu Tage gebrachten Schätze zu gangbarer Münze umprägten und hiezu ihren eigenen Reichthum an Erfahrungen fügten, fehlt es auch nicht an Versuchen, die Mystik theoretisch und systematisch zu entwickeln. Dahin gehört der Dominicaner Thomas Vallgonera mit seiner theologia mystica D. Thomae. Der Franciscaner Andreas de Guadalupe schrieb ebenfalls eine mystische Theologie, ebenso Johannes a Jesu Maria, Josephus a Spiritu S. rc. [2]).

Die Wege auf dieser schwindelnden Höhe sind aber nicht so leicht zu betreten, und wer sich nicht fest an die Kirche haltend seine eigenen Erfahrungen und Gesichte zum alleinigen Maasstab nimmt und so in seine Subjektivität sich einschließend seine eigenen Wege wandelt, wird bald in Irrthümer verfallen. So erging es Michael Molinos, geb. anno 1627 zu Saragossa, dem Vater des Quietismus. Er hielt sich in Rom auf und schrieb daselbst anno 1675, in spanischer Sprache, einen geistlichen Wegweiser [3]), der bald in mehrere Zungen übersetzt wurde. In ihn hat Molinos seine Lehre niedergelegt, die der Hauptsache nach (wir benützen die von Innocenz XI. verworfenen Sätze, die Natalis Alexander im Appendix zum 5. Bd. seiner theol. dogm. et moralis aufgenommen hat) in folgenden Sätzen besteht. Er verwirft die drei gewöhnlichen Wege, die

---

1) Stäudlin hebt Bona über alle Moralisten seiner Zeit. Wir haben die bedeutendsten Moralwerke desselben gelesen und sind fern, sein Verdienst schmälern zu wollen, können ihn aber auch nicht auf Kosten Anderer preisen.

2) Ich will hier nur bemerken, daß ich von diesen Männern Nichts gelesen habe.

3) Quida spirituale.

via purgativa, illuminativa et unitiva als absurd, und stellt blos Einen auf die via interna (prop. 26). Dieser Weg schließt alle Selbstthätigkeit schlechthin aus, denn die eigene Thätigkeit hindert die Gnadenthätigkeit, da Gott in uns ohne uns wirken will (prop. 4). Alles Nachdenken ist schädlich, auch das Reflektiren über sein Thun und seine Sünden (prop. 9). Kein Verlangen, kein Begehren soll sich in der Seele weiter regen, auch nicht das Begehren nach Vollkommenheit und Fortbildung. Das Bitt- und Dankgebet hört auf, weil es eine Aeußerung des eigenen Willens ist (prop. 14). Kurz, die Seele stirbt sich so ab, daß sie ihre Vermögen vernichtet (prop. 1) und darum den freien Willen einbüßt (prop. 61). So gelangt sie zu einem unbeweglichen Zustand, der in unzerstörlichem Frieden besteht (prop 63). Dieses ist die Grundlage seiner Lehre, das Folgende ist eigentlich blos Folgerung aus diesen Prämissen.

Weil der Gipfel der Vollkommenheit in dieser unempfindlichen Ruhe besteht, in diesem rein innerlichen Brüten, so ist die Außenwelt für den Innerlichen so viel als nicht da. Ein Tag ist ihm wie der andere; er kennt keine Festtage (prop. 33). Das mündliche Gebet tritt vor dem innerlichen so zurück, daß er das Vater unser nimmer beten kann (prop. 34). Er weiß nichts von einer Andacht zur seligsten Jungfrau, zu den Heiligen, so nicht einmal zu der Menschheit des Sohnes Gottes, weil dieses sinnliche Objekte sind (prop. 35). Die Seele darf auch keine den Versuchungen entgegenstehenden Tugenden erwecken, sondern muß in jener stumpfen Fühllosigkeit verbleiben (prop. 37) ꝛc. Man soll darum die Versuchungen ruhig gewähren lassen. Wirkt der Teufel so heftig, daß er, den Willen fesselnd, zur Sünde zwingt, so ist das keine Sünde (prop. 41). Ja, es mag daraus auch eine werkthätige Versündigung folgen (et etiamsi sequantur pollutiones et actus obscoeni propriis manibus et etiam pejora); man darf nicht widerstehen, sich auch nicht beunruhigen, am allerwenigsten es beichten (prop. 47), denn der Kirche steht gar keine Gewalt über das Gewissen zu

(prop. 67). Wie denn überhaupt der Quietist keine Sünde mehr begehen kann, weder eine läßliche noch eine Todsünde (prop. 57).

Die speculative Mystik der vorigen Periode fand ihre gefährlichste Klippe am Pantheismus, in dieser mehr praktischen Mystik gestaltet sich auch der Irrthum praktischer zum Quietismus. Wie nahe verwandt er aber mit dem Lutherthum ist, leuchtet ein, und es ist darum gar nicht zu verwundern, wenn der zudem noch in Haft bei den Dominicanern sterbende Molinos Schutzredner genug findet, die dann in demselben Interesse für die Wahrheit gegen die Jesuiten zu Felde ziehen.

In Frankreich fand die Lehre, wenn auch nicht in dieser krassen Gestalt, Eingang, Franz la Combe, Bernieres und Malaral schrieben Bücher in ähnlichem Geiste. Am bekanntesten wurde übrigens die Frau de la Mothe Guyon wegen des Verhältnisses, in dem sie zu Fenelon stand. Eine fromme weibliche Seele, aber phantastisch. „Eine gewisse Schwatzhaftigkeit und Weitläufigkeit, ein unordentliches Umherschweifen in unerwarteten Bildern und Vorstellungen, ein Ausdruck der reinen Liebe zu Jesus, welcher zuweilen an Wollust und Unanständigkeit (?) grenzt, mag dieser weiblichen Schwärmerei verziehen werden" [1]).

Der französische Episcopat erhob sich gegen den Quietismus mit Nachdruck, und die mit Belehrungen verbundenen Verdammungsurtheile des Bischofs von Chartres und Meaux, Bossuet, greifen ihn in seinem Kerne an. Fenelon aber hatte schon früher für Guyon das Wort ergriffen, nachdem er Bischof geworden, wünschte Bossuet, er möchte ihre Lehren verurtheilen. Fenelon konnte sich dazu nicht entschließen, sondern schrieb zur Vermittlung seine explication des maximes des saints sur la vie intérieure, in denen er die Vollkommenheit auf die reine

---

1) Stäudlin, Gesch. der chr. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaft S. 633.

Gottesliebe zurückführt. Er unterscheidet vier Arten der Liebe: die knechtische Liebe, deren Beweggrund von Gott zu hoffende Wohlthaten sind. Die begehrliche oder verlangende Liebe, die Gott blos als den Urheber unserer Seligkeit liebt. Die hoffende und gemischte Liebe enthält zwar die reine Liebe bereits in sich, doch noch nicht ungetrübt, wohingegen die reine, vollkommene Liebe Gott ohne Zusatz von Furcht und Hoffnung blos um seiner selbst willen liebt. Datur habitualis status amoris Dei, qui est charitas pura, et sine ulla admixtione motivi proprii interesse. Neque timor poenarum, neque desiderium remuneratorum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendum (prop. I, ab Innoc. XII. damnata). Das ist die Spitze der Fenelon'schen Lehre, die sich darum, wie uns scheint, auf eine Mißkennung des Verhältnisses der drei theologischen Tugenden zurückführen läßt. Das Wesen des Glaubens und der Liebe besteht in einem Hingeben an Gott, weßhalb diese die Mystiker in ihrer höchsten Potenzirung im Schauen und Lieben überall voranstellten. Vollzieht sich ja in ihnen die Vereinigung mit Gott, die der Mystiker allein will. Diese Hingabe soll aber kein Aufgeben des eigenen Ich sein, sondern das Ich soll in seiner Persönlichkeit ungeschmälert bleiben. Das Ich zu bewahren, und so die Hingabe von Glauben und Liebe auf ihr rechtes Maas zu reduciren, ist aber die Aufgabe der Hoffnung, die wesentlich auf den Fortbestand der Persönlichkeit gegründet ist. Damit will übrigens nicht behauptet werden, als ob die wahre Liebe ihrem Wesen nach die Ichheit nicht conservire, sondern nur das wird gesagt, daß der Hoffnung diese Aufgabe in's Besondere zu Theil geworden sei. Ein Beispiel mag noch zeigen, wie der wahrhaft fromme, wurzelhaft katholische Geist Fenelon's den Quietismus läuterte. Nach der 19. Prop. sagt er: die Seele, im passiven interesselosen Zustand, wolle nicht einmal mehr die Liebe selbst, sofern in ihr die Vollkommenheit

und Glückseligkeit der Seele besteht, sondern blos darum, weil Gott Liebe von uns verlangt. Das Irrige dieses Satzes spricht Molinos markirt so aus: der Quietist will für sich nichts mehr, nicht einmal einen Fortschritt im Guten ꝛc. Das Erstere sagt auch Fenelon, er will nicht einmal mehr die höchste Tugend, die Liebe, sofern in ihr die Vollkommenheit besteht, sofern sie also das eigene Ich angeht oder noch eigennützig ist, aber, und dadurch unterscheidet er sich wesentlich von Molinos, er will sie dennoch, weil es Gott so verlangt. Die Consequenz seiner Sätze führt Fenelon zur Läugnung, aber die Auktorität der Kirche hält ihn zurück. Darum hat der Pabst aber die aus seinen Schriften gezogenen Sätze nicht als häretisch gebrandmarkt, sondern hauptsächlich darum verworfen, weil sie den Quietismus begünstigen.

§. 24.

Casuistik.

Da die Casuistik während dieser Zeit beinahe durchaus in den Händen der Jesuiten war, können wir uns kurz fassen, zumal da auch die nicht von Jesuiten verfaßten Sammlungen von casus dasselbe Gepräge wie die jener tragen. Es gehört hieher die Summa des Sylvester Prierias, Sylvestrina, auch Summa der Summen genannt, weil in ihr das Beste aus den frühern Moralwerken gesammelt ist. Sodann Antonius Diana, Cobbowiz, Alloza, Flores, Bardi, Burghaber, Polleta, Prosper Lambertini, der nachmalige Pabst Benedikt XIV. Das bedeutendste und einflußreichste Moralwerk ist aber das vom heiligen Liguori, geb. 1696, Bischof und Stifter des Redemptoristen-Ordens. Er hat sehr viel geschrieben, aber alle seine Werke athmen einen ebenso frommen Geist, als sie große Gelehrsamkeit und Scharfsinn beurkunden.

Mit Uebergehung der übrigen möchten wir blos auf seine

theologia [1]) *moralis* aufmerksam machen. Sie ist für Beichtväter geschrieben und unterscheidet sich im Ganzen genommen von den Moralwerken der Jesuiten durchaus nicht. Der Vorzug derselben vor den Werken dieser liegt aber darin, daß ihr Inhalt nach dem Urtheil des apostolischen Stuhles der Lehre der Kirche nicht entgegen ist, wo hingegen die Werke der Jesuiten, wie bekannt, nicht immer zuverlässig sind. Dieses ist auch der Grund, warum wir in unserer Moral in der Casuistik Liguori folgen. Das Urtheil Benedikts XIV., Gregors XVI. und Pius IX. über Liguori ist aber folgendes: der Heilige hat seine Moral Benedikt XIV. gewidmet, und dieser antwortet ihm nun: Wir haben Deinen am 8. Juni geschriebenen Brief erhalten, zugleich mit dem zweiten Band Deiner Moral und andern Büchern, die zwar leichteren Gehalts (di minor mole), doch dem Seelenheil sehr förderlich sein werden. Wir danken Dir dafür, besonders daß Du uns Dein Moralwerk gewidmet hast. Bei der flüchtigen Durchlesung desselben haben wir die Ansicht gewonnen, daß es sehr sorgfältig geschrieben, die Billigung eines Jeden erhalten und zum Nutzen Aller gereichen werde. Wir werden es mit Aufmerksamkeit lesen, in der Ueberzeugung, daß das Nachfolgende dem bereits Gelesenen würdig sei. Dieses das Privaturtheil des Gelehrten Benedikt. Pius IX. spricht sich in einem Schreiben an den Uebersetzer Liguori's P. Hugues foldermaßen aus: Itaque pium a te susceptum laborem summopere commendamus, tibique addimus animos, ut majori usque alacritate tuam operam in saluberrimis S. Alphonsi scriptis magis in dies promulgandis impendas, quorum lectio non solum christianae plebi, verum etiam ecclesiasticis viris animarum curae et regimini addictis maxime prodesse potest [2]). Will man aber ein Urtheil ex cathedra, so gibt dieses Gregor XVI. in der Canonisations-Bulle, worin besonders erwähnt wird, daß, obgleich

---

1) Wir bedienen uns der Ausgabe von P. Mich. Heilig. Mechlinae 1845.

2) Sonntagsbeilage zum Katholiken Nr. 20. 1847.

der Heilige ein sehr fruchtbarer Schriftsteller war, eine darüber angestellte Untersuchung ergab, daß seine Werke deßungeachtet von den Gläubigen ohne alle Gefahr gelesen werden können (ejusdem tamen opera inoffenso prorsus pede percurri a fidelibus posse). Im Einzelnen auf den Inhalt einzugehen, ist bei den Casuisten, ohne die Grenzen dieser Geschichte zu überschreiten, nicht möglich.

§. 25.

Jesuitenmoral.

Wie sich aus der Casuistik die sogenannte Jesuitenmoral, die selbst vorherrschend Casuistik ist, herausgebildet hat, wurde angegeben [1]). Weil die Casuistik zu einseitig bevorzugt wurde, so konnten die Mängel und oft großen Gebrechen, wie sie sich an einzelnen Moralsystemen finden, zum Vorschein kommen. Damit ist aber nur Eine Ursache dieser Erscheinung angegeben. Lange vor den Jesuiten wurde die Casuistik in der Kirche gepflegt, ohne diese Ausartung, und es ist darum der Mühe werth, zu fragen, warum diese Auswüchse erst nach der Reformation auf die Bahn kamen. Möhler gibt die Antwort. „Die Jesuiten, sagt er, sind geschichtlich als das andere Extrem der Protestanten aufzufassen; zur Zeit der schmerzlichen Trennung entstanden, ging der Oppositionsgeist gegen die Getrennten in ihr Leben, in ihr ganzes Dasein mit über, und bildete immer ein wesentliches Element in ihrer Geschichte, sowie umgekehrt der Protestant einen natürlichen Horror vor einem Jesuiten hat. Wie aber auch die Extreme sich wieder berühren, so gab es nie etwas mehr Protestantisches in der katholischen Kirche, als die Jesuiten. Es lag in der Natur der Sache; wer die Protestanten bekämpfen wollte, mußte etwas Gleichartiges mit ihnen haben, er mußte sich ihrer Waffen, ihrer Kunst, ihrer Wissen=

---

1) Cf. §. 12.

schaft bemächtigen, ihre ungemeine Thätigkeit und Beweglichkeit in sich aufnehmen, kurz, er mußte die Protestanten nachahmen. Aber die Jesuiten haben auch Uebles von ihnen aufgenommen, und dahin gehört, unter Vielen, auch der in Frage stehende Punkt. Um die Menschen mit der Strenge der katholischen Sittenlehre zu versöhnen und für die Kirche zu bewahren, glaubten sie allgemach auch die Schwäche der menschlichen Natur überall hervorheben zu müssen, wie die Protestanten, und hielten es für nothwendig, für die Menschen, wie sie einmal sind, die Forderungen zu ermäßigen, um sie zu beruhigen und zu trösten. Da aber an dem katholischen Dogma nichts zu ändern war, da das Allgemeine feststand, suchten sie durch nachgiebige und laxe Behandlung einzelner Fälle möglichst zu wirken, was die Protestanten mit einemmal erlassen hatten, indem sie lehrten: der Glaube allein mache selig. Daher konnten schlimme jesuitische Grundsätze von der Kirche verurtheilt werden, die Kirche konnte sich reinigen, da sie nur äußerlich in sie hineingekommen waren, wie denn auch Pabst Alexander VIII. im Jahre 1660 und 1666, dann Innocenz XI. im Jahr 1679 und eine französische Generalversammlung des Clerus im Jahre 1700 dergleichen Entstellungen der christlichen Sittenlehre auf das Strengste gerügt, und nicht nur im Allgemeinen gerügt, sondern eben in der Aufzählung der einzeln verkehrt behandelten Sätze verworfen haben. Ja, selbst unter den Jesuiten haben sich sehr ernste und entschiedene Gegner gegen diejenigen in ihrer Mitte gefunden, welche die Reinheit der katholischen Lebens- und Sittenlehre zu beflecken drohten. Ist etwas Aehnliches öffentlich mit den anstößigen Behauptungen und Thesen Luthers in der protestantischen Kirche geschehen? Wie wurden vielmehr Georg Major, Calixtus, Hornejus, Spener und Andere öffentlich behandelt, als sie sich gegen Entstellungen der christlichen Sittenlehre aussprachen? Ein solches Glück machte also in der katholischen Kirche der erste

Versuch, die Forderungen des Sittengesetzes nach der gemeinen Wirklichkeit auszumessen. Es wird wohl auch der letzte sein [1]).

2) Der zweite Gegner der Jesuiten waren die Jansenisten. Der Jansenismus ist ein schlechter Nachdruck der Reformation. In ihrer Lehre von Freiheit und Gnade und ihrem Verhältniß zu einander tritt Luthers Irrthum nicht so kraß zu Tage, dennoch wird die Freiheit des Willens geläugnet und von der Gnade behauptet, daß sie necessitirend wirke (prop. 2 und 10) [2]). Sie hatten den Muth nicht, wie Luther, offen der Kirche entgegen zu treten, hatten aber auch die Demuth nicht, sich ihr zu unterwerfen, sondern suchten sich auf alle mögliche Weise hindurch zu helfen, bis sie endlich an Entkräftung starben. Weil der Mensch ohne Gnade blos sündigen kann (prop. 38), so gibt es auch kein natürlich Gutes (prop. 42). Daher bleibt nur die Alternative: entweder geschieht eine Handlung aus natürlicher Liebe und dann ist sie Sünde, oder aus Gottesliebe, und dann ist sie Tugend (prop. 44), denn ohne die Charitas gibt es nichts Gutes (49). Nec Deus est, nec religio, ubi non est charitas (88). Dieses das Fundament der jansenistischen Moral. Sehen wir von Freiheit und Gnade ab, so liegt der Hauptirrthum darin, daß die Natur, nach ihrer Lehre, gänzlich corrumpirt, nur noch Todsünden wirken kann. Das hat Augustin in seiner Stadt Gottes, wo er auch von der doppelten Liebe spricht, nicht gelehrt; er wollte nicht frömmer sein, als Gott selbst, wie die Jansenisten, sondern er erkennt in jedem Menschen noch ein Ebenbild Gottes, das darum auch Gott Ebenbildliches (aber nicht Gott Aehnliches) wirken kann. Das ist nicht zu läugnen, diese Geltendmachung der Charitas spricht die Frömmigkeit an, und man kann sich mit solchen Behauptungen den Schein eminenter Christlichkeit geben, aber nur auf Kosten der Wahrheit. Denn wo kommt diese Frömmigkeit hin, wie bornirt wird sie, wenn

---

1) Neue Untersuchungen rc. S. 302.

2) Wir geben ihre Moral nach den von Clemens XI. verworfenen Sätzen.

man sie auf die nicht christliche Welt anwendet? Der Kirche ist die Charitas auch das Höchste, darum stimmt sie aber in Melanchthons Satz nicht ein: esto fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia.... non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi. loc. theol. p. 22. Dasselbe behaupteten aber die Jansenisten, wenn auch nicht mit diesen Worten.

3) Solchen Gegnern gegenüber hoben die Jesuiten die Freiheit über Gebühr hervor, das ist ihr Grundfehler. Auf dogmatischem Gebiet streiften sie damit an den Semipelagianismus, auf dem moralischen wurden sie lax. Denn gerade darin offenbart sich der zu große Spielraum, den man der Freiheit gibt, daß sie das Gesetz, ihr Dogma, zu umgehen sucht. Um dieses zu erreichen, brauchten sie den Probabilismus. An sich ist diese Theorie nicht geradezu zu verwerfen, aber sie ist sehr behutsam anzuwenden, was die Jesuiten aber nicht immer zu thun pflegten. Daß aber der Probabilismus von den Jesuiten erfunden worden sei, um die Welt moralisch zu Grunde zu richten, ist nicht nur ein Mährchen, sondern eine Verläumdung. Auch Stäudlin, der sonst billig ist, kann den Jesuiten gegenüber seine protestantische Apathie nicht verläugnen und macht sie zu einer wahrhaft infernalen Rotte. Wo er seine Behauptungen durch Citate beweisen will, haben wir diese nachgeschlagen und gefunden, daß sie Alles sagen, nur das nicht, was sie nach ihm bekräftigen sollen[1]). Das Verhältniß des Probabilismus zu den Jesuiten ist aber dieses: sie haben ihn nicht zuerst auf die Bahn gebracht, und haben ihn auch nicht allein gehegt, sondern Viele unter ihnen sogar ausdrücklich bestritten. Antoine, selbst Jesuit, spricht sich folgendermaßen darüber aus[2]): Keiner aus

1) Wir werden in der Moral selbst darauf zurückkommen, bemerken aber zugleich hier, daß es uns gar nicht möglich war, nur auch die hauptsächlichsten Entstellungen der katholischen Moral von Seite der Protestanten zu berichtigen. Blos hie und da werden wir auf Derartiges Rücksicht nehmen. Dasselbe gilt von der falschen wässrigten Behandlung von Seite der Katholiken selbst.

2) Das Wesen des Probabilismus wird §. 32 besprochen.

unserer Gesellschaft hat den Probabilismus, dessen Urheber Bartholom. Medina, Mitglied eines andern Ordens, gewesen sein soll [1]), öffentlich gelehrt (ex professo amplexus est) und für ihn geschrieben, ehe er so weit um sich gegriffen, daß er bereits allgemeine Lehre der Schule war. Denn Vasquez [2]), der Erste aus unserer Gesellschaft, der ihn öffentlich lehrte, bezeugt, daß er unter den Gelehrten damals allgemein gewesen sei. Die ersten Bekämpfer des Probabilismus aber gingen aus unserer Gesellschaft hervor, nämlich Rebellus t. 1. de justit., edit. an. 1608, Comitolus. lib. 2. resp. moral. q. 18, n. 6, ed. an. 1609, und Andreas Blanchus unter dem Namen Candidus Philalethes, dem Andere folgten aus derselben Gesellschaft, als: Elexades, Estris, R. P. Thyrsus, Gonzalez praepos. generalis [3]), de Camargo, Malattra, Gisbert, etc. His adde Rignald, Card. Bellarmin und sehr viele Professoren der Theologie, die täglich den Probabilismus bestreiten, von dem die dreizehnte Generalversammlung an. 1687 erklärte, daß er keine Lehre der Gesellschaft sei. Und sogar der heilige Ignazius, Stifter unserer Gesellschaft, schrieb allen Professoren die Klugheitsregel vor, ut sequantur in quavis facultate securiorem et magis approbatam doctrinam. Const. pag. 4. c. 5 [4]). Nimmt man, was schon oben angeführt wurde, hinzu, daß dennoch viele Jesuiten sich des Probabilismus

---

1) Liguori nennt ihn bestimmt als solchen. Es liegt ihm daran, einen Dominicaner als Urheber zu wissen, da sich später Dominicaner, besonders Natalis Alexander, so stark gegen den Probabilismus erklärten.

2) Er ist besonders bekannt durch seinen Commentar zu der secunda secundae des heiligen Thomas.

3) Nebst Gonzalez hat sich auch der Ordensgeneral Tamburini gegen den Probabilismus erklärt.

4) Antoine theolog. moral. tract. de conscientia cap. 4. q. 2. obj. 15. Antoine, ein klarer Kopf, der sich von den Alfanzereien so mancher seiner Ordensgenossen frei hält, folgt durchgängig, oft bis auf's Wort, Thomas; hat jedoch auch den Fehler mit den Meisten gemein, daß er das rein Wissenschaftliche von Thomas oft gar nicht berührt, oft nur in einer Note kurz abfertigt.

auf eine unrechte Weise bedienten, so sollte, nach unserm Dafürhalten, das Verhältniß, in dem die Gesellschaft Jesu zum Probabilismus stand, klar sein.

Eine weitere Hauptbeschuldigung wird auch von der Art und Weise, wie nicht nur die Jesuiten, sondern die Casuistik überhaupt, und darum gehen wir darauf ein, die geschlechtlichen Sünden besprechen, hergenommen [1]. Es liegt hier alles an der Frage: 1) gibt es solche raffinirt schlechte Dinge auf der Welt und 2) hat der Beichtvater aus Decenz über derlei im Beichtstuhl schweigend wegzugehen? Wer die erste Frage verneint, die zweite bejaht, der hat Recht, wenn er die Casuistik anklagt, weil sie sich mit diesem Sündenschmutz befaßt. Wer aber anders antworten muß, der darf auch der Casuistik und den Jesuiten keinen Vorwurf daraus machen, daß sie sich mit diesen Gegenständen abgaben. Oder haben es vielleicht die Kirchenväter anders gehalten? Wer dies behauptet, hat weder Clemens Alex. noch Methodius, Augustin *c. gelesen. Der Grund liegt aber ebenfalls nicht in ihrer Subjektivität, als ob sie sich in derlei gefallen hätten, sondern in der schlechten Welt. Sodann ist wohl zu merken, daß die Casuisten mit einem streng sittlichen Ernst davon handeln und diese Materien weder französisch geschrieben, noch deutsch übersetzt auf die Toilettentische der Damen legen. Daß sich aber Protestanten dagegen erklären, wundert uns um so mehr, da wir glaubten, sie hätten sich schon in zarten Kinderjahren durch ihre alttestamentliche Bibellektüre gegen derlei abgehärtet.

Wir sind übrigens durchaus nicht gemeint, eine Apologie für die Jesuiten zu schreiben, denn daß sie gefehlt haben, erhellt am besten aus den von den Päbsten verworfenen Sätzen; wir möchten sie auch nicht in jene Verbindung mit der Kirche bringen, als ob diese kaum ohne sie bestehen könne, wie es der unerleuch-

---

1) Sanchez, † 1610, wird in dieser Beziehung am meisten angefochten, wegen seines Werkes de sacramento matrimonii. Er führte aber selbst ein sehr frommes Leben und war nicht weniger als Jurist, denn als Theologe berühmt.

tete Eifer da und dort thut; wir sind aber auch nicht gemeint, zu weiß schwarz zu sagen und uns dadurch den Beifall der Welt zu erwerben, daß wir den Jesuiten einen Fußtritt geben. Solches Lob ist wohlfeil einzukaufen, und es gehört nicht einmal viel Muth und Wissenschaft dazu. Darum sagen wir vielmehr, die von den Päbsten verworfenen Sätze und Lehren abgerechnet, haben die Jesuiten für die Moral Großes gethan. Der heilige Thomas war die Grundlage ihrer Werke, und wir glauben, daß die Kenntniß der Thomistischen Moral zum Verständniß der Jesuitenmoral nicht nur dienlich, sondern nothwendig ist. Denn als dem Leben zugewandte Casuisten haben die Meisten derselben das Allgemeine, z. B. über die Tugend überhaupt, bei Seite gesetzt und sind sogleich auf das Einzelne eingegangen. Am meisten schließen sich Franz Suarez und Leonard Leß an Thomas an, weßwegen sie auch von den Verirrungen ihrer Ordensgenossen frei blieben. Von der umfassenden Bildung des Ersten zeugen nicht nur die vier und zwanzig Folianten (besonders tom. XI. XII. beschäftigt sich mit der Moral), sondern auch dieses, daß Calderon ihm seine Werke zur Durchsicht vorlegte. Das berühmteste Werk von Leß, der 1623 als Professor zu Löwen starb, ist aber das de justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus. Wollen wir Bellarmin, der zwar keine Moral schrieb, dessen Controversen aber für den Moralisten einen sehr großen Werth haben (dasselbe gilt von Canisius), nicht weiter berücksichtigen, so haben wir noch als die berühmtesten Moralisten der Jesuiten zu nennen: Franz von Toledo (Toletanus), dessen hochgeschätzte Casuistik später blos die von Hermann Busenbaum, † 1669, übertraf. Zeugniß für die Aufnahme dieses Buches mag das geben, daß es zwei und fünfzig mal aufgelegt wurde. Die Werke beider Männer verdanken die große Verbreitung besonders dem Umstand, daß sie bündig und klar geschrieben sind. Sind diese Beide Casuisten im strengen Sinn, so verbindet hingegen Laymann und Mazotta die scholastische Methode mit der casuistischen. Laymann ziehe

ich übrigens Mazotta vor. Auch Vinzenz Sillutius besitzt ein großes Ansehen wie Segneri. Dieser letztere schlägt in seinem homo christianus, seine übrigen Werke kennen wir nicht, bereits den erbaulich moralisirenden Ton ein, wohingegen Sporer ihn mit dem streng wissenschaftlichen zu vereinigen sucht, darum mögen diese uns zur letzten Periode überleiten, denn wozu noch eine ganze Reihe Moralisten aus der Gesellschaft Jesu anführen? Die berühmtesten glauben wir namhaft gemacht zu haben. Und fügen wir dem Gesagten noch bei, daß die Moralisten dieser Periode einen für die Ethik nicht immer passenden Gebrauch von der Rechtswissenschaft machten, was auch großentheils Schuld daran war, daß sie das christliche Handeln mehr in seiner Vereinzelung, als in seinem Zusammenhange und Entwicklung aus einem Princip darstellten, so meinen wir, das Gesammtbild dieser Periode in seinen Grundzügen gezeichnet zu haben.

Vierte Periode.

Von Aufhebung des Jesuitenordens bis auf die Jetztzeit.

Wir wissen die gegenwärtige Periode nicht besser einzuleiten, als indem wir uns der Worte Stäudlins bedienen. In der letzten Periode, schreibt er, wird das Gemälde einfacher, die Partheien nähern sich nach und nach mehr, sie führen den Kampf gemäßigter oder lassen ihn gar liegen. Die Meisten betreten eine gewisse Mittelstraße, die Casuistik, aber auch die Mystik sinkt. Schriftsteller von solcher moralischer Genialität, Originalität und Innigkeit, wie man sie in der vorhergehenden Periode in ziemlicher Anzahl findet, wird man in dieser letzten Periode wenige oder keine antreffen. Dagegen steigt die philosophische Systematik der christlichen Moral desto höher [1]).

---

1) l. c. S. 706.

Ja, der vorliegende Zeitraum ist nicht nur für die katholische Sittenlehre, sondern für die Katholiken überhaupt ein trauriger. Das war eine Zeit der Erniedrigung für sie, wie die Geschichte von 18 Jahrhunderten kaum eine zweite aufweisen kann. Alles Selbstvertrauens baar und ledig [1]) hatten sich die Katholiken zu Schleppträgern des stolzen Protestantismus, wenigstens in Deutschland, herabgewürdigt. Diese Zeiten sind vorbei, aber noch jetzt jagt es dem Katholiken die Schamröthe in's Gesicht, wenn er katholische Theologen, mit zelotischen Protestanten wetteifernd, die Errungenschaft früherer Jahrhunderte mit Füßen treten sieht, wenn er sieht, wie die Ersten an den Brosamen sich laben, die die Letztern ihnen als verächtlichen Judaslohn zuwerfen und wie sie für dieses „Mitankommenlassen“ ihnen die Füße lecken.

Das Lutherthum, das Sittlichkeit und Religiosität trennte und mit Verwerfung jener nur diese hegte, hatte in sein Gegentheil umgeschlagen. Blos die praktische Vernunft tolerirte noch eine Hinterthüre für den in kantischen Retorten geläuterten christlichen Glauben. Die lutherische Dogmatik hatte sich von der kritischen Philosophie für insolvent erklärt; die Moral war noch der letzte Rettungsanker [2]). Die ganze christliche Moral war aber nach damaliger Auffassung in der Bergpredigt eingerahmt; ein paar Sittensprüche über Nächstenliebe ihre Quintessenz. Nirgends ein höheres Motiv als: übe das Gute, weil es vernünftig ist; nirgends ein Hinausgehen über das rein Natürliche. Vernünftig Handeln und dieses Gepräge der Vernünftigkeit allen Handlungen aufzudrücken, das war oberstes Sittengesetz.

---

1) Es ist wirklich possirlich, wenn diese Nachtreter Kants beinahe auf jedem Blatt ihre Selbstständigkeit betheuern.

2) Man macht sie (die Moral) immer unabhängiger von der Dogmatik, ja man erhebt sie nicht selten über dieselbe; bemüht sich sogar zuweilen, die Dogmatik durch sie in Verachtung zu bringen oder gänzlich aufzuheben. Man sucht das Christenthum vorzüglich durch seine moralische Seite denkenden und gebildeten Menschen zu empfehlen und von der Geringschätzung zu befreien, in welche es als dogmatische Theologie sinkt. Stäudlin l. c. S. 707.

Wir müssen hier die Hauptgrundsätze der Kant'schen Moral angeben, weil diese auch der Polarstern für katholische Theologen wurde. Die Aussprüche der praktischen Vernunft sind das höchste Princip der Moral. Seine ganze Natur durch Vernunft beherrschen lassen, oder nach einer Norm handeln, die Alle vollziehen können, ist das höchste Sittengesetz.

Dieses sittliche Grundprincip ist aber nicht von Gott gegeben, sondern die Vernunft erzeugt es a priori aus sich selbst. Der Wille bestimmt sich rein aus sich selbst nach dem Vernunftgesetz, und so irgend ein außer ihm liegendes Objekt Motiv einer Handlung wird, ist die Handlung nimmer tugendhaft. In eine Kategorie mit diesen außer uns liegenden Objekten wird aber auch Gott geworfen. Er ist nicht der oberste Gesetzgeber, der Schöpfer der Vernunft, sondern diese, absolut und autonom, steht als solche für sich allein und selbstständig da. Weil nun aber in jeder Seele ein Zug zu Gott lebt, wenn sich die Seele dessen auch nicht immer bewußt ist, so bleibt das Herz arm, kalt und dürstend, wenn er nicht der Mittelpunkt einer Lehre ist. Diese stolze Bettel-Armuth, diese fröstelnde Dürftigkeit ist darum ein charakteristisches Merkmal dieser ganzen Richtung. Weil sich aber, um fortzufahren zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, ein so schreiendes Mißverhältniß findet (nach Kant'scher Ansicht), so ist Gott und ewiges Leben, d. h. eine gerechte Vergeltung, ein Postulat der praktischen Vernunft. Der Postulirte durfte sich aber ja nicht vermessen, der Vernunft je in einem Stücke einzureden, und eben so wenig durfte Jemand vor ihm das Knie beugen, oder auch nur auf ihn hinblicken, denn das Erste wäre Entwürdigung seiner selbst, das Zweite aber Verunreinigung der Tugend gewesen [1]).

Der Glaube wurde also auf die Moral gebaut,

---

1) Stapf, christliche Moral I. S. 232. Daß uns übrigens die kritische Philosophie, trotz dieses Urtheils, lieber ist als die κατ' ἐξοχήν speculative, ist natürlich, da uns das Maas der Annäherung an das Christenthum zugleich auch das Maas für ihre Wahrheit ist.

und so das Verhältniß von Dogmatik 'zur Ethik geradezu auf den Kopf gestellt. Man bezog sich da und dort auf die Glaubenslehre zum Beweis seiner Orthodoxie, spickte die a priori construirte Moral mit etwelchen Schriftstellen und flickte so das neue Gewand mit „alten Lappen.“ Das ist das Verhältniß des Christenthums zu dieser Moral. Die wundersame Religion des Christenthums, sagt Kant (Kr. der Urthlkr. S. 462), hat in der größten Einfalt ihres Vortrags die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen. Sehr instruktiv ist die Art und Weise, wie Kant das Gebot, Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, erklärt. „Jesus faßt alle Pflichten 1) in einer allgemeinen Regel zusammen, welche sowohl das innere, als das äußere moralische Verhältniß in sich begreift, nämlich: thue deine Pflicht aus keiner andern Triebfeder, als der unmittelbaren Werthschätzung derselben, d. i. liebe Gott, den Gesetzgeber aller Pflichten, über Alles; 2) in einer besondern Regel, nämlich die das äußere Verhältniß zu andern Menschen betrifft: Liebe einen Jeden als dich selbst, d. h. befördere sein Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen, welche Gebote nicht blos Tugendgesetze, sondern Vorschriften der Heiligkeit sind, der wir nachstreben sollen, in Ansehung derer aber die bloße Nachstrebung Tugend ist [1]).

Dieses sind die Grundsätze, denen nun auch katholische Moraltheologen mehr oder weniger huldigten [2]). Sie sind nicht geradezu falsch, wenn aber sogar Theologen mit Ueber=

1) Kritik der praktischen Vernunft S. 147 ꝛc.

2) Wir werden kaum zu bemerken brauchen, daß dieses vorzüglich von deutschen Moralisten gilt, und daß die frühere, besonders scholastische Richtung nicht plötzlich zu Grabe getragen wurde, sondern mehrere Theologen noch auf diesem Standpunkte stehen.

gehung und Geringschätzung des eigentlich Christlichen solche Grundsätze schlechthin als Wahrheit und als volle Wahrheit hinstellen, so ist das ein ungeheurer Irrthum. Die christliche Sittenlehre wird zur heidnischen degradirt, und darf sich noch glücklich schätzen, daß sie für eine solche erklärt wird, die wenigstens primus inter pares ist.

Kein Wunder, wenn beim Obwalten solcher Ansichten Stattler [1]), Professor in Ingolstadt, des Jesuitismus angeklagt wurde. Danzer verirrte sich ja so weit, daß er über die theologischen eingegossenen Tugenden seinen Spott trieb. „Aber der theologische Glaube soll ganz übernatürlich sein, nach der Schul- und Katechismussprache, ein übernatürliches Licht.“ S. 426. Aber der Glaube entspringt aus dem Anhören, sagt Paulus.... Was ist aber dem Menschen natürlicher als das Hören. S. 428. I. Bd., ferner S. 504. Unsere Theologen nennen die Liebe Gottes theologische Tugend, weil Gott ihr unmittelbarer Gegenstand ist. Sagen wir aber, daß der rechtschaffene Jude, der Muselmann seinen Gott aufrichtig und aus redlichem Herzen liebe, daß er ihn als sein höchstes Gut liebe, ist diese Liebe kein theologischer Tugendakt? und warum ist er es nicht? Irren kann Jeder, aber das ist das Empörende, daß diese katholischen Rationalisten mit einer ungeheuern Verachtung und Geringschätzung Männer behandeln, denen sie die Schuhriemen aufzulösen nicht würdig sind.

Danzer [2]) und Mutschelle sind in dieser Richtung wohl am Weitesten gegangen. Mit dem Erstern beginnt das Moralisiren statt Moralschreiben. Ein breites salbaderndes Gewäsch mit pikanten Ausfällen gegen Theologen von Fach gewürzt, schleppt sich durch vier Bände fort. Der Unterschied ist nicht zu übersehen. Frühere Theologen haben Moral geschrieben und ihre Werke waren positiv. Positive Gesetze spielen bei ihnen eine Hauptrolle. Diese wurden erläutert, durch sie Normen für das

1) Ethica christiana universalis.

2) Anleitung zur christlichen Moral für seine Schüler in Privatstunden.

Handeln gegeben, unter sie einzelne Fälle subsumirt. Das hört jetzt auf. Gesetz ist allein noch die praktische Vernunft und ihre allgemeinsten Aussprüche machen göttliche und menschliche Gesetze überflüssig (den Beweis dafür werden wir sogleich beibringen). Ohne Mühe hätte man eine solche Moral auf ein paar Bogen abhandeln können, das wollte man denn doch nicht und so goßen sie über die je in ein paar Zeilen abgethane Sache eine Brühe, die zum Eckel reizt. Sie schlugen das Stückchen Eisen zu Eisenblech breit und machten nun damit Lärm.

Mutschelle[1]) hat sich wie Danzer in die kantische Philosophie verrannt. Zur Charakterisirung nicht nur seiner, sondern seiner Zeit mögen folgende Stellen dienen. „Kann die Moral oder Sittenlehre, die Lehre und Kenntniß von dem, was Moralgesetz, was gut oder bös, geboten oder verboten sei, sich ursprünglich auf die Lehre von dem was Gottes sei, was er gebiete oder verbiete, gründen? Nein!" 1. Thl. §. 4. Die Moral nimmt jedoch auf die Theologie „Rücksicht", weil sie sonst keine Moraltheologie wäre. l. c. §. 5. Zur vollen Orientirung müssen wir einen Satz aus der Vorrede S. VIII beifügen. „Nach diesen Voraussetzungen werden alle positiven Bestimmungen, welche z. B. der Liturgik, der Dogmatik, der kirchlichen Polizei ꝛc. angehören, als außer dem bestehenden Kreise sich befindend, anderswohin verwiesen." Denn das tadelt er I. Thl. §. 9., daß man früher „den Vernunftgesetzen viele andere blos positive Gesetze beifügte, die nur aus einer äußern Gesetzgebung herrühren und erkennbar sind, und zwar theils göttliche, theils menschliche, und diese letztern wieder theils aus der geistlichen, theils aus der bürgerlichen Gesetzgebung."

In dieser unerquicklichen Wüstenei steht als frischer grünender Baum, der an den Bach gepflanzt, der fromme Bischof von Regensburg, Michael Sailer, da. Daß auch er in gewisser Weise Kind seiner Zeit ist, wer will ihm das verübeln? daß er

1) Moraltheologie oder theologische Moral vorzüglich zum Gebrauche für seine Vorlesungen. München 1801.

aber nach solchen Vorgängen und unter solchen Zeitverhältnissen so schrieb, wie er schrieb, das ist bewundernswerth. Er ist ein durchgebildeter Theologe, keine großartige Erscheinung früherer Jahrhunderte ist an seinem Geiste spurlos vorübergegangen, das findet Jeder, der seine Moral nur flüchtig durchgeblättert hat. Sailer hat sich nicht aus Feigheit an die Zeitmeinungen accomodirt, nicht um die Gunst der Tonangeber gebuhlt, dieses war vielmehr sein innerstes Wesen, um Allen Alles zu werden, in der populärsten Form, oft mit Vernachläßigung und Preisgebung der theologischen Akribie zu schreiben. Mit einer solchen Persönlichkeit verträgt sich dieses; wer ihn ohne sein reiches liebevolles Gemüth nachahmen wollte, kam auf Irrwege. Es sei mir vergönnt, eine Analogie aus der Geschichte der Malerei anzuführen. Miguel Angelo konnte diese ungeheure Kraft in seine Gestalten hinein legen, seinem Geiste war es angemessen. Die „Kärner" arteten in die Miguel Angeleske Manier aus. Dasselbe Verhältniß findet zwischen Sailer und seinen Nachahmern statt. Er hat auch unstreitig der ganzen damaligen Theologie eine andere Richtung gegeben, zugleich aber die angebahnt, die sich in Hirscher vollendet hat. Sailer hat der Popularität zu Lieb seine reiche theologische Bildung nicht ausgelegt, aber mit ihr ist er zur Bearbeitung der Moral geschritten. Andere haben dasselbe Verfahren ohne eine solche Bildung befolgt und so das Gebäude auf einem allzusubjektiven Grunde aufgeführt [1]).

Wir verkennen das Gute an den Moralwerken dieser Zeit nicht. Sie haben einmal die Moralphilosophie als ein Moment (freilich zu ausschließlich) in der Moraltheologie geltend gemacht, was seit dem heiligen Thomas allzusehr vernachläßigt wurde. Sie haben ferner der Psychologie und der psychologischen Entwicklung Rechnung getragen, was ganz in der Ordnung ist, da das sittliche Leben nicht nur ein Produkt der Gnade, sondern

1) Moralisten, derer wir noch nicht gedacht haben, sind ferner: Schenkl, Roßhirt, Sobiech, Reyberger, Mansi, Geißhüttner, Lechleitner, Schreiber, Lomb ꝛc.

auch ein Produkt der Freithätigkeit ist. Weil sie aber auf dieses Moment wiederum ein zu großes Gewicht legten, ging ihnen der übernatürliche Charakter derselben verloren, wie durch einseitige Hervorhebung der Moralphilosophie der positiv theologische. Sie haben sodann Manches weggeräumt, was entweder falsch war, oder als unnützer Ballast mitgeschleppt wurde, sind aber dabei in das andere Extrem verfallen, die gangbaren Ansichten der Schule ganz zu eliminiren und haben sich dadurch von der Tradition losgetrennt. Das bald zweitausendjährige Wirken des heiligen Geistes in der Kirche ist doch auch für die Moral wie für die Dogmatik von Bedeutung gewesen. Aus den Moralwerken dieser Periode wird das aber nicht einleuchtend. Sie sind beinahe ganz aus der heiligen Schrift und dem eigenen Innern herausgesponnen. Was Strauß von der Kritik des Einzelnen sagt, daß sie jeder Knabe wie ein Brunnenrohr zuhalten könne, wohingegen er die Kritik der Jahrhunderte mit einem Strom vergleicht, der unaufhaltsam vordringt, das läßt sich auch auf die katholische Theologie anwenden. Sobald sich Einer isolirt hinstellt, von der Tradition sich absondert, wird er nie dauernden Einfluß üben. Ein Werk aber, das sich organisch aus dem Leben der Kirche heraus entwickelt, ihren Geist unverkümmert in sich aufnimmt, das hat Bestand. Endlich hat die Moral dieser Periode das Verdienst, die Sittenlehre zu einem organischen Ganzen verwoben, wieder zu einer Wissenschaft gemacht zu haben, denn diese Seite war durch die Casuistik ganz in Hintergrund gedrängt. Man hatte zwar die Theile in der Hand, aber das einigende Band fehlte. Aber auch in diesem Punkte ging sie zu weit, indem sie über allgemeinen Grundsätzen das in einzelnen Handlungen sich auswirkende Leben vernachläßigte.

2) Obwohl die moralisirende Methode Alles zu verschlingen suchte, so finden wir doch selbst in neuester Zeit Arbeiten, in denen die scholastische vorherrschend ist. Dahin rechnen wir vor Allem Stapf, der freilich das Talent Sailers nicht hat, in frommem Glauben sich aber überall an die Kirche anschließt

und das Gute früherer Jahrhunderte nicht verachtet hat. Klee wurde uns leider zu früh entrissen, ehe er seinen von Himioben herausgegebenen Grundriß der katholischen Moral vollenden konnte. Gewiß hätten wir von diesem eben so gelehrten als positiven Theologen Großes erwarten können, wovon die Keime schon im Grundriß liegen. Von Filser hingegen, dessen katholische Moral ebenfalls hieher gehört, hätten wir gewünscht, er möchte mit der Herausgabe noch zugewartet haben, denn durch ihn wird die scholastische Methode auf's Neue in Verruf gebracht.

Wo der Rationalismus auf diese Weise das Scepter führt, wie es zu Ende des vorigen und im Anfang dieses Jahrhunderts der Fall war, da ist der Mystik kein Plätzchen gegönnt. Erst in neuester Zeit wurde auch dieses Feld wieder angebaut, wir wollen aber nur auf ein Werk, das bei Weitem hervorragendste, die christliche Mystik von J. Görres nemlich, aufmerksam machen. Streng wissenschaftlich, auf der Unterlage der Natur, vom Niedern zum Höhern fortschreitend, hat dieses Buch, obwohl es besonders das Physiologische berücksichtigt, einen großen Werth für den Moralisten, wie wir denn auch nicht wenig aus ihm lernten, was wir hiemit dankbar anerkennen.

Selbstständiger Casuist ist unseres Wissens in neuester Zeit keiner aufgetreten. Es ist aber auch durch die neuen Auflagen und Uebersetzungen der Hauptwerke des heil. Alphons Liguori ꝛc. dem Bedürfnisse Rechnung getragen.

Ueberblicken wir den ganzen Verlauf dieser Geschichte, so wird sich die Aufgabe für den Moralisten der Jetztzeit leicht ergeben. Er sollte einerseits die Positivität der früheren Moralwerke, ihre streng theologische Haltung, mit der psychologisch organischen Entwicklung des sittlichen Lebens, der Vorzug der neueren Zeit, verbinden. Diese Aufgabe haben wir uns auch gestellt und suchen sie nach dem Maaß unserer Kräfte zu lösen.

Erster Theil.

Von den sittlichen Anlagen und Vermögen.

Erster Abschnitt.

Von den sittlichen Vermögen.

§. 26.

Von den sittlichen Vermögen überhaupt.

Der Mensch, in die Mitte gestellt zwischen Geist und Natur, schließt beide in seiner Persönlichkeit dadurch zusammen, daß der Geist in ihm an der Natur und die Natur am Geiste participirt. Die eine bildet die geistige, die andere die fleischliche Natur desselben, die eine bildet den innern, die andere den äußern Menschen. Ich habe Lust, schreibt der Apostel, an dem Gesetze Gottes dem innern Menschen nach, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes widerstreitet, Röm. 7. 22, und in demselben Brief, 8. 5: „die fleischlich sind, trachten nach dem, was des Fleisches ist; die aber geistig sind, streben nach dem, was des Geistes ist [1].“

Der fleischliche Mensch, oder wie ihn Görres bezeichnend nennt, der Nachtmensch in der Persönlichkeit, ist, weil aus

1) Wir wissen wohl, daß diese Auffassung den Sinn der paulinischen Stellen nicht voll ausdrückt. Wir wollen hier aber auch nicht mehr hervorheben, als die natürliche Unterlage des Sarkikers und Pneumatikers, weil wir auf das Andere in der Lehre von der Sünde und Gnade zurückkommen.

der Erde hervorgegangen, auch der Mensch der Erde; ihr gehört er an, aber nur insofern, daß sie ihm zugehört, daß er sie beherrscht und lenkt; denn er ist das eigentliche Centrum der Erde und aller ihrer Bildungen, er ist also durch Radien mit allen ihren Reichen und Peripherien verbunden, lebt mithin in ihnen Allen, wie sie in ihm; ist Leib von ihrem Leibe und Geist von ihrem Geiste; fühlt darum auch in Alles sich hinein, wie er Alles aus ihr herausfühlt und beherrscht durch seine Rapporte alle ihre untern Kreise, indem er ihnen Allen dient.

Der Geist, mit einem ihm untergeordneten Natürlichen verbunden, der Tagmensch in der Persönlichkeit, ist aber seinerseits nicht von der Erde und gehört ihr also auch nicht an, ungleich dem Vorigen. Denn einem höheren Centrum als das ihrige verbunden, lebt er, gleichwie dieses, wohl im niedern und dem mit ihm geknüpften Peripherischen, also jedoch, daß er frei gelöst und doch wieder dasselbe in sich aufnehmend, es überschwebt, es stets auf sich beziehend und in seinem Lichte es zum klaren Bewußtsein bringend. Sein Reich ist das Geistige, dem er entstammt; daher gehen seine Rapporte und Verbindungen in dies Reich; und wie Freiheit das Gepräge aller Geister ist, so ist er auch mit Anerkenntniß dieser seiner Freiheit in dasselbe aufgenommen.

Jener Nachtmensch und dieser Tagmensch sind nun in dem einen und selben Menschen verbunden, ursprünglich ohne sich durch einander zu verwirren oder aufzuheben; weil eben ihr gemeinsames Sein in Gott, der über ihren beiden Welten steht, die Getrennten auseinander haltend, doch in sich zusammenhält. Der Erste hat dem Andern sein leibliches Haus erbaut und hat Wohnung in ihm genommen; aber der Andere, der mit beim Bau gewesen, durchwohnt nun das Gebaute gleichfalls und gebraucht sich seiner zu seinem Zwecke. Die ganze Leiblichkeit ist daher zweiherrisch, und die Doppelherrschaft greift durch alle Organe hindurch und drückt sich in ihnen aus; und dieselbe Schiedniß geht durch alle Verrichtungen hindurch.

So war es uranfänglich. Der höhere Mensch war der Gebieter, der untere dienstbar, und jener herrschte durch seine höhere Mitte über die Tiefen des Andern. Dieser als Centrum der Natur durchschaute die ihm verbundene Natur, wie wir unsern Leib durchschauen; er beherrschte sie, wie wir unsere Glieder beherrschen und belebte sie in gleicher Weise. Er befaßte also in sich das Bild und Gesetz der untern Natur, wie der Andere das der höheren, und wie dies Bild und dies Gesetz, diese Naturweisheit, die Naturethik und dazu die natürliche Vitalität in's Höhere eingetragen und in Gott aufgehoben wurde, beherrschte der Mensch in Gott ohne Anstrengung und ohne Mühe die ihm zugetheilte Region. Da störte die Sünde die ganze Ordnung.

Wir haben die ganze Stelle wortgetreu aus der Mystik des genialen Görres [1]) aufgenommen, weil dieser, mit kräftigen Strichen gezeichnete, natürliche Unterbau zum Verständniß der Lehre von der Gnade und Sünde nothwendig ist. Soweit der Gegenstand aber hieher gehört, erhellet evident aus derselben, daß die Seelenvermögen in höhere und niedere zerfallen und welches ihr gegenseitiges naturgemäßes Verhältniß ist. Unsere Aufgabe ist es nun, diese Vermögen nach ihrer charakteristischen Verschiedenheit zu zeichnen und zu gliedern.

Betrachten wir die Thätigkeit der Seele im Allgemeinen, so nimmt sie entweder die Außenwelt, sie in sich abbildend, in sich auf, oder sie sucht ein innerlich gestaltetes Bild äußerlich zu realisiren. Auf diese doppelte Funktion lassen sich alle Thätigkeiten zurückführen. In der ersten besteht das Erkennen, dieses nimmt die Außenwelt in sich auf und bildet sie in sich nach; in der zweiten beruht aber das Wollen, denn dieses sucht die Innenwelt aus sich herauszusetzen und äußerlich zu realisiren. Nehmen wir dazu den bereits entwickelten Unterschied zwischen fleischlichem und geistigem, innerem und äußerem Menschen, so wird uns das Erkenntniß- wie Willensvermögen je in ein doppeltes

---

1) Vorrede zum 3. Band.

höheres und niederes, sinnliches und geistiges zerfallen. Die Thätigkeit des niedern Erkenntnißvermögens ist auf die sichtbare Natur gerichtet, während die des höheren zu dem Uebersinnlichen sich wendet und ebenso wendet sich das niedere Begehrungsvermögen dem Sinnlichen, Vereinzelnten zu, während das die Triebe überragende höhere Begehrungsvermögen nach dem Uebersinnlichen, Allgemeinen strebt. Dadurch erhalten wir also vier Hauptvermögen, ein niederes und höheres Erkenntniß- und ein niederes und höheres Begehrungsvermögen.

Wie sich die Vermögen selbst entsprechen, so auch ihre Funktionen. Die erste Thätigkeit des Erkenntnißvermögens ist das Wahrnehmen eines sinnlichen Objekts. Die Erkenntniß geht sodann in zweiter Ordnung auf das Objekt näher ein und zerlegt es in seine Theile, das Urtheilen oder die Verstandesthätigkeit; sodann faßt es die Theile zur Einheit zusammen, das Begreifen oder die Vernunftthätigkeit. Diesem conform äußert sich das Begehrungsvermögen zuerst in einem Wollen oder Wohlgefallen an dem wahrgenommenen Objekte. Dem Urtheilen gegenüber ist der Wille wählend, Wahlfreiheit und dem Begreifen der Vernunft entspricht das Ergreifen des Willens, sittliche Freiheit. Jedesmal wird die niedere Stufe durch die höhere aufgehoben, aber nicht vernichtet, sondern bewahrt, denn in dem Ineinandersein von Urtheilen und Begreifen besteht ebenso die Erkenntniß, wie in dem Ineinandersein von Wählen und Ergreifen der Wille.

Was aber so im Allgemeinen gilt, wiederholt sich, wie in allem Organischen, auch im Einzelnen. Am Gewissen und den Affekten werden wir es besonders nachweisen. Gehen wir z. B. vom Glauben aus, so ist er auf der ersten Stufe Vernehmen, auf der zweiten Wissenschaft, auf der dritten Schauen, während die Liebe vom Wohlgefallen durch die Sehnsucht zur Vereinigung fortschreitet. Ja, dieses Gesetz ist so durchgreifend, daß es uns nicht wundern würde, wenn ein Moralist hienach

die ganze Sittenlehre eintheilen würde, wo dem mehr passiven Verhalten auf der ersten Stufe das sündhafte Leben, der aus sich heraustretenden Thätigkeit der zweiten das aktive und der zu sich zurückkehrenden der dritten das contemplative Leben entsprechen würde.

Erstes Kapitel.

Das Erkenntnißvermögen.

§. 27.

Die Wahrnehmung.

Unsere gewöhnliche Erkenntniß beginnt mit der Wahrnehmung sinnlicher Gegenstände, denn das für die mit dem Leibe geeinte menschlische Seele zunächst liegende Objekt ist das mit einem Körper Behaftetete. Und wenn sie zum Unkörperlichen und Sichtbaren aufsteigt, so geschieht es mittelst des Sichtbaren. Wie Gregor sagt: das Himmelreich wird durch irdische Dinge versinnbildet, damit die Seele von dem, was sie kennt, zu dem Unbekannten aufsteigt, das sie nicht kennt [1]). Der Grund davon liegt aber in der Einigung der Seele mit dem Leibe [2]). Wie der den höheren Geistern besonders zukommende Erkenntnißgegenstand das Uebersinnliche ist und sie vermittelst dessen zum Sinnlichen herabsteigen, so umgekehrt der Mensch. Will der mit dem Leib überkleidete Mensch einen übersinnlichen Gegenstand erfassen und erkennen, er kann es blos durch Versinnlichung, durch Vergleichung mit sinnlichen Dingen. Ich erinnere hier nur an die

---

1) Greg. Hom. 11. in Evang.

2) Quia modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis: anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali: unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quae habent formam in materia, vel quae per hujusmodi cognosci possunt. Thom. 1. 12. a 11.

Art und Weise, wie die Kirchenväter und nach ihnen alle Theologen das Geheimniß der Dreieinigkeit sich zum Verständniß zu bringen suchten, durch Vergleichung mit dem menschlichen Selbstbewußtsein ꝛc. Wir sind einmal endliche Menschen und haben darum auch keine unendliche, sondern blos endliche, von der Welt hergenommene Anschauungsweisen, weßwegen wir das Uebersinnliche entweder gar nicht, oder auf sinnliche Weise erkennen. Gerade darum aber, weil wir das Uebersinnliche blos auf sinnliche, durch Vergleichung mit dem Sinnlichen hergenommene Weise erkennen, ist unsere Erkenntniß desselben eine unvollkommene, denn die Vergleichung des Unkörperlichen mit dem Körperlichen hinkt, weil die Aehnlichkeiten, welche zur Versinnbildung der überirdischen Dinge von den irdischen entlehnt werden, inadäquat sind.

Ist die durch die Wahrnehmung erlangte Kenntniß das Fundament unseres Wissens, so darf diese Kenntniß, unser Wissenskreis mag sich noch so sehr ausbreiten, nie als falsch verworfen werden, sondern muß das Fundament bleiben, obwohl der Skepsis die Möglichkeit gelassen ist, auch das durch die Wahrnehmung erlangte Wissen zu negiren. Denn der außer mir seiende Gegenstand wird nur insofern wahrgenommen, als er durch die Sinne der Seele vorgeführt und so in ihr selbst ist. Was wir erkennen, nehmen wir in uns auf und nur insoweit erkennen wir es, als wir es in uns aufnehmen. „Es gibt kein wirkliches Sehen, außer die gesehene Sache ist auf gewisse Weise in dem Sehenden. Es leuchtet aber ein, daß die körperlichen Dinge nicht ihrem Wesen, sondern blos ihrem Bilde nach in dem Sehenden sind, wie das Bild des Steines im Auge ist, nicht aber der Stein selbst“ [1]). Weil aber die Sache nicht selbst in unserer Seele ist, sondern nur ein Bild derselben, so ist immer der Zweifel möglich, ob wohl auch dem Bilde die Sache in der Wirklichkeit selbst entspreche, ob das, was und wie ich es in mir habe, auch so außer mir existirt. Ein Knoten, der durch

1) Thom. 1. q. 12. a 2.

keine Denkoperation gelöst, sondern durch einen Willensakt durchhauen wird, sofern der Wille sagt, ich will es so annehmen, ich glaube es. Sonach beruht unsere ganze sinnliche Wahrnehmung und all unser, auf diese gebautes Wissen auf Glauben, auf dem Glauben, daß das, was ich außer mir wahrnehme, wirklich außer mir und zwar gerade so außer mir ist, wie ich es wahrnehme. Es ist darum auch gar nichts Exceptionelles, das ist das Resultat, wenn in höheren Gebieten Glauben verlangt wird und in denselben Anthropomorphismen vorkommen.

§. 28.

Der Verstand.

Verhält sich die Seele auf der Stufe der Wahrnehmung mehr leidend, sofern sie von dem außer ihr Seienden afficirt wird (aber auch thätig, sofern sie es in sich aufnimmt), ein Leiden, durch das sie übrigens nicht beeinträchtigt, sondern gefördert wird, ein Leiden, das überhaupt Allem zukommt, was vom Vermögen zur Handlung übergeht, so entspricht diesem auch eine Thätigkeit, um sich das Wahrgenommene zum Verständniß zu bringen. Diesen Proceß, den der Verstandesthätigkeit, haben wir jetzt auseinander zu setzen.

Das Verstehen verhält sich zum Wahrnehmen, wie das Bewegtwerden zum Ruhen, das Erwerben zum Haben. Wird durch die sinnliche Wahrnehmung der Seele dieser oder jener Gegenstand vorgeführt, so besteht die erste Thätigkeit des Verstandes darin, das durch die sinnliche Wahrnehmung in die Seele niedergelegte Bild, das Bewußtsein um eine Sache zu erweitern und zu analysiren. „Ein schlechthin einfaches Wissen, ein Wissen nemlich, in welchem kein Denken ist, kommt auch den Thieren zu, ein bewußtes Wissen aber, überhaupt eigentliches Bewußtsein nicht; sowie dem Thiere wohl ein einfaches Wollen, aber kein überlegtes, kein Wille zu Wollen zu Gebot steht. Es ist aber das menschliche Bewußtsein ein bewußtes Wissen dadurch, daß

das einfache Wissen, in welchem der Geist sich blos receptiv und insofern passiv verhält, durch seine Selbstthätigkeit (Spontaneität) ein denkendes wird, dadurch also, daß das bloße Wahrnehmen zum Vorstellen des Wahrgenommenen und das Vorstellen zum Begreifen des Vorgestellten fortgeht [1])."

Ist diese Selbstthätigkeit eingetreten, so bildet sich der Verstand durch Abstraktion von den durch die Wahrnehmung dargebotenen Gegenständen allgemeine Begriffe, Begriffe, denen in der Wirklichkeit kein bestimmter Gegenstand entspricht. Denn das ist nach Thomas [2]) der Unterschied zwischen sinnlicher und verständiger Erkenntniß, daß durch die erstere die Sache so empfunden wird, wie sie außer der Seele ist, in ihrer Einzelheit, die allgemeinen Begriffe aber sind nicht so wirklich außer der Seele.

Obwohl aber dem Gesagten zufolge der Fortschritt von der unvollkommenen Erkenntniß zur vollkommenen darin besteht, daß von dem Einzelnen zum Allgemeinen übergegangen wird, so ist doch andererseits die genaue Kenntniß ebenso durch Fortschreiten vom Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen bedingt. Die anfängliche Kenntniß eines Gegenstandes ist nemlich eine unbestimmte und unklare, sofern sie sich auf das Wesen im Allgemeinen erstreckt. Der Verstand nun geht auf das Objekt genauer ein, zerlegt es in seine Bestandtheile, betrachtet jeden Theil sorgfältig, nimmt Rücksicht auf das, was zum Wesen eines Dinges gehört, oder was ihm nur äußerlich anklebt. Er trennt das Verbundene und lernt so den Gegenstand der Wahrnehmung genau und bis in's Einzelne hinein kennen. Und da alles Lebende durch Unterschiede und ihr gegenseitiges Reiben besteht, so werden diese hervorgehoben und oft bis zum Widerspruch gesteigert. Es ist dieses der Standpunkt der Halbgebildeten, welche über die Unbefangenheit der Wahrnehmung hinausge-

---

1) Kuhn, Dogmatik. I. 17.

2) Thom. I. 76. 2. ad 4.

schritten überall trennen und Widersprüche finden, weil sie die Unterschiede zu Gegensätzen und diese zu Widersprüchen hinaufschrauben.

Darum darf man aber hiebei nicht stehen bleiben, sondern hat die dritte Stufe zu erklimmen, auf der man die Theile mit der Sache und die Sache selbst mit dem Vorgestellten in Uebereinstimmung findet. Das ist das Begreifen, das Bewußtsein der Wahrheit, die man gewöhnlich als Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gewußten definirt.

Aber wie kommt der Mensch zur Kenntniß Gottes? Nach dem bisher beschriebenen Proceß kommen wir mit all unserm Wissen, Erkennen und Wahrnehmen über die sinnliche Welt nicht hinaus. Für das Uebersinnliche, Himmlische haben wir ein eigenes Vermögen, die Vernunft. Wie die Wahrnehmung auf die Sinnenwelt hingerichtet ist und in ihr ihren Erkenntnißgegenstand findet, der durch die Verstandesthätigkeit wissend erkannt wird, so ist die Vernunft auf das Uebersinnliche hingerichtet und hat an ihm ihr eigenthümliches Objekt. Wenn aber der größere Kreis den kleineren einschließt, so schließt die Vernunft auch Wahrnehmung und Verstandesthätigkeit in sich.

§. 29.

Vernunft.

1) Das Wort Vernunft hat seine Wurzel im Vernehmen. Wie das Auge, dem Lichte zugewandt, dasselbe in sich aufnimmt und dadurch selbst Licht wird, so ist sie das dem Ueberirdischen, Himmlischen zugekehrte Auge, um dasselbe erkennend in sich aufzunehmen und dadurch selbst himmlisch zu werden. Obwohl wir aber Wahrnehmen und Vernehmen parallelisiren, so besteht doch zwischen beiden ein großer Unterschied. Die sinnliche Wahrnehmung hat ihren Gegenstand ganz außer sich. Verstand und Wahrnehmung sind bloße leere Formen, um etwas außer ihnen zu erkennen. Sie selbst haben keinen Inhalt in

sich, den sie an der Außenwelt entwickeln könnten. Die Vernunft aber ist keine solche leere Form, sondern ihr sind von Gott als Inhalt ewige Wahrheiten eingeboren. Darauf beruht der Zug der Seele zu Gott hin [1]), und es ist ihr dadurch Gott und das Göttliche unmittelbar gewiß. Für die Moral besonders ist es von Bedeutung, daß unter diese angeborenen ewigen Wahrheiten das Sittengesetz gehört, das übrigens vom Gottesbewußtsein unzertrennlich ist. Denn es ist ihr nicht die Idee von Gott als einem abstrakten, nichtssagenden Ding, sondern von einem wollenden Wesen, dessen Wille für sie Norm ist, und den sie vollziehen soll, gegeben. Ein Gesetz, das gerade deßwegen, weil es ewig, weil die Vernunft sich es nicht selbst gegeben, unbeugsam beharrt und nie ganz unterdrückt werden kann [2]).

Wie die Wahrnehmung sich leidend verhält, der thätige Verstand aber zu ihr hinzutritt und das Empfangene entwickelt; so entspricht der Passivität der Vernunft hinwieder eine Aktivität, sofern sie den ihr eingeborenen Inhalt mittelst und an der Sinnenwelt entwickelt. (Beweise für das Dasein Gottes.) Stellt sich heraus, daß der Vernunftinhalt mit dem äußerlich Gegebenen übereinstimmt, jener durch dieses bestätigt wird, so ist das so zu sagen die Probe für die Wahrheit. Diese Probe braucht übrigens nicht Jeder zu machen und macht sie auch nicht Jeder, sofern ihm Gott auch ohne dieses, vermöge der ihm eingeborenen Gottesidee, gewiß ist. Jedenfalls bleibt aber auch bei der an=

---

1) Ex quadam vero parte, quam vocant mentem (mens Menist, Mensch) rationalem, illam qua cogitat sapientiam, inhaerens domino jam et suspirans in illum, animadvertit etc. Aug. enarrat. in psl. 145. c. 5. Zur Aufhellung des früheren Sprachgebrauchs mag dienen, daß mens das Vermögen der Ideen ist; *intellectus* autem nomen sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem *rationis* ab inquisitione et discursu. Thom. 2. 2. 49. a 5. ad. 3. cf. Görres Mystik I. S. 54.

2) Die Entwicklung und Begründung dieser allgemeinen Sätze wird im Verlauf erfolgen.

gestrengtesten menschlichen Thätigkeit und vollständigsten Entwicklung der angeborenen Ideen diese Erkenntniß immer dunkel, unklar und allgemein [1]. Soll sie daher klarer, deutlicher und concreter werden, so muß dem menschlichen Geiste von Gott ein neuer Inhalt gegeben werden, und das geschieht durch die Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes.

2) Die Vernunft vernimmt das durch Christus geoffenbarte Wort Gottes in Rede oder Thatsachen ausgesprochen gerade so, wie die Sinne einen außer ihnen liegenden Gegenstand wahrnehmen. Nun beginnt aber auch derselbe Prozeß, wie er schon beschrieben wurde. Dem leidenden Verhalten entspricht eine Thätigkeit, die darin besteht, daß sie das Vernommene in sich aufnimmt, das Einzelne seiner Einzelheit entkleidet, um es in seiner Allgemeinheit zu wissen. So bleibt der einfach Gläubige bei der Thatsache der Himmelfahrt Christi stehen, der heilige Carl Borromäus aber predigt an diesem Feste: wie werden die Chöre der Engel gestaunt haben, da sie unser Fleisch zur Rechten Gottes erhöhet sahen. Das ist der jener Thatsache zu Grunde liegende Gedanke. Diesen sucht die thätige Vernunft heraus, ohne jedoch darum die Thatsache gering zu schätzen, vielmehr ist und bleibt sie ihr der Quellpunkt ihres ganzen Erkennens [2].

Aber, wie schon gehört, sind die durch Abstraktion gewonnenen allgemeinen Begriffe anfänglich selbst noch undeutlich und verworren, und die Thätigkeit der Vernunft (Verstand) besteht weiter darin, sie in ihre einzelnen Theile zu zerlegen, und dadurch eine deutliche Erkenntniß zu erzielen. Die Jünger vernehmen bei der Taufe Christi das Dasein der drei göttlichen Personen. Die Vernunft abstrahirt sich von dieser Thatsache das Trinitätsdogma. Obwohl nun schon die ersten Christen diese Lehre ganz und richtig hatten, so war ihnen doch das Verhält-

---

1) Catech. rom. p. 1. c. 2. q. 6.

2) cf. Aufsatz von Mattes in der Tüb. Quartalschrift 1846. S. 384.

niß der drei göttlichen Personen zu einander noch nicht so wissenschaftlich klar, wie dieses nach dem Concil von Nicäa der Fall war. Die Entscheidungen dieser Kirchenversammlung sind das Resultat der durch den heiligen Geist geleiteten Vernunftthätigkeit. Zu einem vollkommenen Begreifen des durch die Offenbarung Gegebenen wird es aber der menschliche Geist nicht bringen, da dieses nur in dem Grade möglich ist, als wir uns dasselbe versinnbilden können, treffende Analogien dafür finden. Weil es aber keine adäquate Aehnlichkeit des Endlichen und Unendlichen gibt [1]), so folgt, daß unser Wissen auf Glauben gebaut ist und im Glauben sich vollendet.

3) Die Vernunft hat jedoch Gott nicht so ausschließlich zum Objekt, daß ihr die Welt fremd wäre, sondern sie zieht auch diese in ihren Kreis. Sie haftet aber nicht blos an der äußeren Erscheinung, über diese reflektirend, sondern geht auf die Idee und das Urbild, das der Erscheinung selbst zu Grunde liegt, zurück und will sie so in ihrer tiefsten Wurzel erfassen. Die Idee eines jeden Wesens, des Menschen wie der unvernünftigen Creatur, liegt aber in Gott. In ihm ist das Leben und das Leben ist das Licht der Menschen. Joh. 1. 4. Wer darum in heiligem Leben sich mit Gott vereinigt, zu ihm zurückkehrt, von dem er ausgegangen und so lebt, wie es Gottes Wille ist, der wird dadurch seine Idee realisiren und sein eigenes Wesen vollenden. Was aber vom Willen gilt, gilt auch von der Erkenntniß. Auch sie muß, zu Gott zurückkehrend, den tiefsten Grund und die Urbilder alles Geschaffenen in ihm suchen und wird sie auch in ihm finden. Das ist es, was Malebranche ausgesprochen, wenn er sagt, daß wir alle Wahrheit in und durch Gott erkennen, und vor ihm das ganze christliche Alterthum [2]). Zu wem das ewige

---

1) Thom. 1. 12. a 2.

2) cf. Aug. Confess. 12. 25. und Thom. 1. 12. a 11. a 3, von welcher Stelle Thomas diese Lehre Augustins acceptirt. Am Ausführlichsten spricht sich

Wort redet, sagt Thomas von Cempis, der wird vieler Meinungen los. Von diesem Einen Worte kommt Alles her; an dieses Eine Wort erinnert uns Alles und dieses ist der Anfang, der auch zu uns redet. Ohne dieses Wort versteht und urtheilt Niemand recht. Wem dieses Eine Alles ist, wer Alles auf dieses Eine bezieht, und in diesem Einen Alles sieht, der kann beständigen Herzens sein und in Gott ruhig verharren.... Je mehr Jemand Eins mit sich und in seinem Innern einfältig geworden ist, desto mehrere und höhere Dinge begreift er ohne Mühe; weil er das Licht der Erkenntniß von Oben empfängt [1]). So ist Gott auch in Beziehung auf das, was er nicht ist, das Licht, das alle Menschen, die in die Welt kommen, erleuchtet. Wie wir nämlich das Sichtbare, die Erscheinung durch das Licht der Sonne sehen, so erkennen wir das Unsichtbare, das Wesen der Dinge durch das göttliche Licht. Und daß wir die Wahrheit mehr oder weniger erkennen, liegt nicht allein an unserer Thätigkeit, sondern auch an der größeren oder geringern Einleuchtung von Oben.

§. 30.

Das Gewissen.

a. Begriff und Wesen des Gewissens.

Haben wir in die Vernunft die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott gesetzt, jene Verwandtschaft, wodurch die Seele

---

aber Dionys Areop. aus: Indem die göttliche Weisheit sich selbst kennt, wird sie Alles kennen, das Materielle immateriell, das Getheilte ungetheilt, das Viele einig, durch das Eine selbst Alles kennend und ins Dasein führend. Denn wenn als eine Ursache Gott alle Seiende am Sein Theil nehmen läßt, so wird er nach derselben einen Ursache auch Alles wissen, als aus sich selbst Seiendes, und das in ihm vorausbestand, und nicht aus dem Seienden wird er ihre Kenntniß nehmen, sondern jedem einzelnen Seienden wird er zur eigenen und zur Kenntniß der Andern helfen ... denn auch die Engel kennen das Irdische nicht durch sinnliche Wahrnehmung, sondern nach der eigenthümlichen Kraft und Natur des gottgestaltigen Geistes. de div. nom. c. 7. §. 2.

1) Nachfolge Christi 1. 6. c. 3.

einen geheimnißvollen Zug zu ihrem Schöpfer hin hat, eine tiefe Sehnsucht nach dem, von dem sie herstammt; haben wir sie das dem Himmlischen zugekehrte Auge genannt, das durch das Himmelslicht selbst Licht ist und wird, je mehr es jene Strahlen einsaugt, und haben wir von diesem Vermögen die Verstandesthätigkeit unterschieden (obwohl sie in der Vernunft eingeschlossen ist), wodurch die ewigen Wahrheiten mehr entwickelt und zu einer vollkommenern Erkenntniß verarbeitet werden; so entspricht dieser mehr theoretischen Thätigkeit eine andere, mehr praktische, das Gewissen. Diese Thätigkeit bezieht unsere Handlungen, überhaupt das ganze Leben des Menschen, auf Gott [1]). Man kann sich aber Gott nicht ohne einen bestimmten Willen denken und dieser Wille wäre nicht der göttliche, wenn er für den Menschen nicht so maaßgebend wäre, daß er nach ihm sein Leben zu ordnen und zu regeln hat. So lange aber der Mensch in einem geordneten Verhältnisse zu Gott steht, wird ihm, dem Geschöpfe, auch der Wille des Schöpfers Gesetz seiner eigenen Natur sein. Der göttliche Wille tritt nicht als ein dem menschlichen entgegenstehender hervor und das Dasein des Gewissens wird sich nur in Ruhe und Frieden offenbaren. Stand der Unschuld. Erst wenn er vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gegessen, wenn ihm der göttliche Wille als ein fremder entgegentritt, dann wird ihm die Thätigkeit der Vernunft, die die menschlichen Handlungen auf den göttlichen Willen bezieht und in diesem die Norm und Regel für jene erkennt, zum vollen Bewußtsein kommen, und diese Vernunftthätigkeit ist das Gewissen. Wir definiren demnach das Gewissen als die Vernunftthätigkeit, welche die menschlichen Handlungen auf Gott und seinen Willen als Norm

---

[1]) Thomas, der 1. q. 79. a 13 dieses entwickelt, gibt keine förmliche Definition des Gewissens. Gotti ergänzt ihn und sagt, nach Thomas sei das Gewissen: judicium, seu actus intellectus, quo aliquis applicat suam scientiam practicam, seu dictamen rationis ad aliquid agendum.

und Regel bezieht, und sie nach ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit demselben als gut oder bös weiß. Dieses Beziehen unterscheidet sich aber von einem gleichgültigen Vergleichen dadurch, daß es unsere Willensakte an das Sittengesetz bindet [1]), aber nicht mit Naturnothwendigkeit, sondern blos durch sittliche Nothwendigkeit, d. h. durch Gebot und Verbot. Ebenso ist das, die Handlungen als gut und bös wissen, kein bloßes theoretisches Erkennen, sondern ein praktisches, d. h. ein Urtheilen und Richten.

Da, wie angeführt, die Offenbarung Gottes eine zweifache ist, eine natürliche, Jedem von Geburt aus ertheilte, und eine übernatürliche durch Christus uns gewordene, so ist hienach auch das Gewissen so zu sagen ein doppeltes. Das natürliche Gewissen, wie es auch die Heiden [2]) hatten, bezieht die menschlichen Handlungen auf die der Seele angeborene Kenntniß Gottes oder auf das natürliche Sittengesetz; das christliche Gewissen bezieht die Handlungen auf die durch Christus gegebene Offenbarung. Man sieht, obwohl wir trennen, ist es dennoch beidemal dasselbe Gewissen. Beidemal ist es dieselbe Vernunftthätigkeit, die das menschliche Thun und Lassen nach dem göttlichen Willen beurtheilt und mißt. Nur ist das einemal das Gewissen, dem Vernunftglauben analog, weiter und unklarer, weil die Richtschnur, an der es sein Thun messen soll, unklarer und allgemeiner ist; das anderemal hingegen ist das Gewissen beengter oder zarter und deutlicher, weil ihm eine schärfer begrenzte Norm und Richtschnur in dem durch Christus geoffenbarten Willen Gottes gegeben ist. Das Verhältniß beider zu einander ist also nicht das des Widerspruchs, sondern das des Ineinanderseins. Das natürliche Gewissen ist das allgemeine, das christliche das bestimmter formulirte. So wenig die natürliche Gotteserkenntniß der über-

1) Von dieser Funktion haben die Alten das Gewissen Synteresis genannt.
2) Röm. 2. 14. 15.

natürlichen Offenbarung widerspricht, so wenig widerspricht das natürliche Gewissen dem christlichen, und wie die natürliche Gotteserkenntniß das Allgemeine, noch Unbestimmte, Abstrakte der christlichen Gotteserkenntniß ist, die aber in dieser aufgenommen und bewahrheitet ist, ebenso ist das natürliche Gewissen das Allgemeine, Unbestimmte, Abstrakte des christlichen Gewissens, das auf dieselbe Weise in dieses aufgenommen und von ihm in seiner Wahrheit bestätigt ist. Das möchten wir die objektive Bildung des Gewissens nennen, weil diese Veredlung nicht vom Subjekte abhängt, sondern von dem übernatürlich geoffenbarten Willen Gottes, und nie könnte sich das zarteste heidnische Gewissen zum christlichen heranbilden, weil ihm das durch höhere Offenbarung verliehene Gesetz fehlt.

Unsere Zeit, die überall das Natürliche vom Uebernatürlichen zu scheiden sucht und das Letztere als falsch brandmarken möchte, hat auch in Beziehung auf das Gewissen dieselben Versuche gemacht. Sofern das Christenthum Normen und Gesetze gibt, die über die natürlichen, angeborenen hinausgehen, werden sie als Richtschnur für unsere Handlungen verworfen, und die Beziehung unserer Handlungen auf dieselben, um sie darnach zu bemessen, gilt nicht mehr als Gewissenhaftigkeit, sondern als Scrupulosität und Krankhaftigkeit. Wird aber vollends nicht nur jene allen christlichen Bekenntnissen gemeinsame christliche Offenbarung, sondern auch die durch die Kirche genauer bestimmte und markirte Lehre als Norm aufgestellt, und vom Gewissen unsere Handlungsweise darnach beurtheilt, so ist auch bei vielen Katholiken das Gewissen so erweitert und eingeschläfert, daß sie das diesen Normen widersprechende Verhalten für keine Sünde und das diesen entsprechende Handeln für keine Pflicht halten [1]).

---

1) Wie diese Steigerung zu verstehen ist, mag ein Beispiel zeigen. Das Naturgesetz verlangt, man soll den Leib nicht zu Gelüsten nähren, das Christenthum gebietet bestimmter das Fasten und die Kirche formulirt dieses wieder genauer dadurch, daß sie gewisse Tage und die Art des Fastens vorschreibt.

Ja, man kann Schriften lesen, in welchen sogar das natürliche Gewissen verläugnet ist, in welchen die allgemeinsten, angeborenen Begriffe von Sittlichkeit, von gut und bös verkannt sind. Daß dieses in der schlechtesten Zeit des Heidenthums der Fall war, tadelt der Apostel bitter, was soll man aber denken, wenn es in einer Zeit vorkommt, die das Christenthum um und neben sich hat? Aber wie man die natürliche Gotteserkenntniß läugnet und Gott und Welt identificirt, so wird auch das natürliche Gewissen verläugnet und gut und bös vereinerleit. Wie jedoch die von Natur christliche Seele unwillkürlich wieder in den Ruf ausbricht, Gott ist gut ꝛc. (Tertullian), so läßt sich auch das Gewissen nie ganz unterdrücken, es gehört zum Wesen des Menschen, zu seiner Ebenbildlichkeit mit Gott. In diesem Schärfen oder Abstumpfen des Gewissens, sowohl im natürlichen als übernatürlichen Gebiet, liegt aber seine *subjektive* Veredlung oder Verschlechterung. Das Gewissen kann durch Wachsamkeit und Sorgfalt so geschärft werden, daß es, der Magnetnadel gleich, die geringste Abweichung von Gott dem Endziel anzeigt, während es aber auch auf eine geraume Zeit beinahe ganz unwirksam gemacht werden kann.

§. 31.

Fortsetzung.

b. Die Funktionen des Gewissens.

Sofern das Gewissen unsere Handlungen auf das Gesetz bezieht, stellt es an uns die Forderung, dem Gesetz gemäß zu handeln. Ist die Handlung vollbracht, so hält sie das Gewissen an das Gesetz und beurtheilt sie darnach, und je nachdem das Urtheil ausfällt, belohnt oder bestraft das vergeltende Gewissen. In der *gebietenden, beurtheilenden* und *vergeltenden* Thätigkeit bestehen demnach die Funktionen des Gewissens, wie sie schon Thomas aufstellt, wenn er sagt: die Beziehung unserer Handlungen auf das Gesetz ist eine dreifache.

Einmal, wornach wir erkennen, etwas gethan oder nicht gethan zu haben. „Dein Gewissen sagt Dir, daß du auch oft Andere gelästert hast, Ecclest. 7. 23. Dieses ist das bezeugende Gewissen. Das anderemal, wornach wir erkennen, daß etwas zu thun oder nicht zu thun sei; das hemmende und antreibende Gewissen. Das drittemal, wornach wir erkennen, daß etwas gut oder nicht gut vollbracht sei. Diesem gemäß sagt man, das Gewissen entschuldige, klage an, mache Vorwürfe [1]).

§. 32.

Das gebietende Gewissen.

Da das Gewissen die Thätigkeit der Vernunft ist, welche die Handlungen auf das Gesetz bezieht, so kann diese Beziehung eine wahre oder irrige sein, weil das Objekt ein wahres oder falsches ist. Geht man aber von der Zustimmung aus, so ist das Gewissen entweder gewiß, oder zweifelhaft, oder wahrscheinlich. Dieses sind die Fälle, die hier besprochen werden müssen.

1) Das richtige Gewissen ist jenes, welches das Thun richtig auf den göttlichen Willen bezieht und daher im gegebenen Falle sagt, was erlaubt oder unerlaubt, gut oder bös ist. Der Ausspruch dieses Gewissens muß unter einer Sünde vollzogen werden, weil es den göttlichen Willen klar erkennt und eine diesem entsprechende Handlungsweise verlangt. Es ist in diesem Falle gleichsam der Herold und Bote Gottes und sein Gebot oder Verbot ist Pflicht. Wir unterscheiden nemlich zwischen Gesetz und Pflicht. Das Gesetz ist das objektiv Gegebene, die Pflicht ist aber die Subjektivirung des Gesetzes; das Gesetz ist das die Handlungen im Allgemeinen Normirende, die Pflicht das in die einzelnen Lebensverhältnisse uns Begleitende. Diese Subjektivirung und Besonderung des Gesetzes zur Pflicht aber ist

---

1) Thom. 1. 79. 13.

eine Funktion des Gewissens, sofern es die Verbindlichkeit oder Verpflichtung des Gesetzes in dem speciellen Falle ausspricht.

2) Das irrige Gewissen bezieht den göttlichen Willen auf eine irrige Weise auf das Thun, oder umgekehrt, das Thun irrig auf den göttlichen Willen. Dieser Irrthum kann ein doppelter sein, ein solcher, der überwindlich oder unüberwindlich ist. Unüberwindlich ist er, wenn gar kein Zweifel oder Gedanke des Irrthums in der Seele entsteht, nicht einmal die Gefahr zu irren. Ueberwindlich ist er, wenn ein Zweifel, ob es sich so verhalte, entsteht, wenn man die Gefahr ahnt und zugleich die Verpflichtung hat, durch weiteres Nachforschen in's Klare zu kommen. Es fragt sich nun, darf man dem irrigen Gewissen zuwider handeln? Nein, wer gegen sein Gewissen handelt, sündigt. Das irrige Gewissen hält nämlich das, was es gebietet oder verbietet, für ein förmliches Gebot oder Verbot, wenn dem schon nicht so ist [1]). Wer aber einem göttlichen Gebot zuwider handelt, sündigt. Hienach ist die Stelle im Römerbrief 14. 23. zu erklären, und so haben sie auch die Väter und das vierte allgemeine Concil im Lateran erklärt, darnach nämlich: wer etwas thut, was ihm sein Gewissen verbietet, es mag nun wahr oder falsch sein, sündigt. Bin ich also der irrigen Meinung, es sei heute Freitag und faste dennoch nicht, so sündige ich, und zwar gerade so schwer und so leicht, als die Sünde an sich ohne irriges Gewissen gewesen wäre.

Darf man dem irrigen Gewissen, ohne Sünde, nicht entgegen und zuwider handeln, so ist damit noch nicht ausgesagt, daß man seine Forderungen geradezu erfüllen müsse [2]),

---

1) Eine Handlung, lehrt Th. (quod l. 3. a 27), ist für gut oder böse zu halten nach der Erkenntniß, die man von dem Guten oder Bösen hat, und nicht nach dem Objekte, das der Handlung zu Grunde liegt.

2) Sehr wahr ist, was Jul. Müller, die christliche Lehre von der Sünde I. Bd. 238 2. Aufl. hierüber bemerkt: „das ist der Fluch des sittlichen Irrthums, daß er den Menschen verdammt, wenn er ihm als seiner subjektiven Ueberzeugung zuwiderhandelt und ihn doch nicht rechtfertigt, wenn er ihm folgend das

sondern hier erhält der angegebene Unterschied zwischen überwindlich und unüberwindlich irrendem Gewissen seine Bedeutung. Das unüberwindlich irrende Gewissen muß in seinen Aussprüchen vollzogen werden, das überwindlich irrende aber muß von seinem Irrthum befreit werden. Der Irrthum muß überwunden werden, sei es nun, daß man die Sache sorgfältiger erwägt, oder Andere berathet. Man darf hier nicht sagen, seine Befehle müssen vollzogen werden, weil ein überwindlicher Irrthum die Sünde nicht aufhebt (darüber unten), man darf aber auch nicht sagen: handle gegen seinen Ausspruch, weil, wie angeführt, dieses ebenfalls Sünde ist. Demnach bleibt nur ein Ausweg, man hebe den Irrthum.

3) Das zweifelhafte Gewissen bleibt unschlüssig zwischen zwei Dingen stehen, indem es nicht weiß, welches von beiden erlaubt oder nicht erlaubt, sündhaft oder nicht sündhaft ist. Ohne mich auf weitere Unterscheidungen einzulassen, will ich blos den allgemeinen Grundsatz anführen: Man darf dem zweifelhaften Gewissen nicht folgen, so daß, wer zweifelt, ob diese oder jene Handlung erlaubt sei oder nicht und sie dennoch vollbringt, sündigt. Wer nemlich mit einem solchen Zweifel behaftet handelt, setzt sich jedenfalls der Gefahr aus zu sündigen. Wer aber die Gefahr liebt, kommt in ihr um, Eccles. 3. 27. Und zwar macht der Zweifel die Sünde nicht kleiner. Hält er nemlich die zweifelhafte That für eine Todsünde, so ist es auch, wenn er sie begeht, für ihn eine solche, da er sie ja auf diese Gefahr hin begeht.

4) Das wahrscheinliche Gewissen. Man nennt das Gewissen ein wahrscheinliches, wenn es sich aus einem wichtigen Grunde für eine Sache bestimmt entscheidet, dabei aber von der Furcht, es möchte das Gegentheil das Richtige sein, nicht frei ist. Es unterscheidet sich demnach vom richtigen Gewissen dadurch,

---

Verwerfliche thut. Hatten die Verfolger der Apostel die entschiedene Ueberzeugung, damit eine Pflicht gegen Gott zu erfüllen, Joh. 16, 2, so wurden sie strafbar, sie mochten die Verfolgung unterlassen oder ausführen."

daß dieses ohne jene Furcht sich für einen Theil entscheidet. Vom zweifelhaften Gewissen unterscheidet es sich darin, daß dieses in der Schwebe bleibt zwischen zwei sich entgegenstehenden Dingen, wohingegen das wahrscheinliche sich durch einen triftigen Grund bestimmt für eine Seite entscheidet. Fehlt dieser Grund oder ist er gar leicht, so ist das Gewissen nimmer wahrscheinlich, sondern verwegen. Wahrscheinlich nennt man nemlich, nach Aristoteles, was Allen oder den Meisten, näher, was allen oder den meisten Verständigen so scheint. Sei es nun, daß Gründe, die aus dem Wesen der Sache genommen sind, dafür sprechen, oder aber äußere Auctoritäten sie beglaubigen. Eine Wahrscheinlichkeit kann aber mehr oder weniger für sich haben und so gibt es mehrere Grade derselben [1]). Dieses ist das Feld des Probabilismus, auf welchem sich die früheren Moralisten viel herumstritten, auch manches Irrige zu Tage brachten.

---

1) Hic tamen advertendum diversas dari probabilitatum species: alia enim est opinio tenuiter probabilis, alia probabilis, alia probabilior (diese theilt Liguori an andern Orten wieder ab in parum probabiliorem et in notabiliter seu certe probabiliorem) alia probabilissima, alia certa moraliter, alia tuta, alia tutior. Opinio tenuiter probabilis est, quae aliquo fundamento nititur, sed non tali, ut valeat assensum viri prudentis ad se trahere; hac autem opinione nequimus licite uti ex prop. 3 proscripta ab Innoc. XI. quae dicebat: generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus. Probabilis est, quae gravi fundamento nititur, vel intrinseco rationis vel extrinseco auctoritatis, quod valet ad se trahere assensum viri prudentis, attamen cum formidine oppositi. Probabilior est, quae nititur fundamento graviori, sed etiam cum prudenti formidine oppositi; ita ut contraria etiam probabilis censeatur. Probabilissima est, quae nititur fundamento gravissimo, quapropter opposita censetur vel tenuiter, vel dubie probabilis; hac autem opinione semper licite utimur, ut constat ex prop. damnata ab Alexandro VIII. quae dicebat: non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam. Opinio sive sententia moraliter certa est, quae omnem prudentem formidinem falsitatis excludit, ita ut opposita reputetur omnino improbabilis. Opinio demum tuta est, quae recedit ab omni peccandi periculo. Tutior vero, quae magis a tali periculo recedit, tametsi rationibus firmioribus non nitatur. Liguori th. moral. l. 1. tr. 1. de consc. c. d. n. 40.

Die beiden Hauptlehren, um die sich der ganze Probabilismus wendet, sind 1) welcher Wahrscheinlichkeitsgrad ist nöthig zum sittlich guten Handeln und 2) in welchem Verhältniß steht die Freiheit (Ungebundenheit des Willens durch ein Gebot) zum Gesetze. Wenigstens glaube ich unter diesen beiden Gesichtspunkten die ganze Lehre klar und deutlich abhandeln zu können. Als leitenden Grundsatz, auf den Alles ankommt, müssen wir aber voranstellen, daß ein wesentlicher Unterschied ist zwischen der Ansicht, die man von einer Sache hat und dem Gewissen. Jene kann zweifelhaft wahrscheinlich sein, dieses muß als Norm der Handlung immer fest und gewiß sein, wie im Vorhergehenden, wo vom zweifelhaften Gewissen die Rede war, gesagt wurde.

a) Die Probabilisten unterscheiden zwischen einer *probabilitas facti et juris*. Es kann mir nämlich wahrscheinlich sein, dieses gehöre zum Wesen einer Handlung, damit sie gültig ist, während jenes nicht dazu gehört (probabilitas facti); oder jenes mache eine Handlung zu einer sündhaften (probabilitas juris). Die probabilitas juris bezieht sich also auf die Tugendhaftigkeit, die probabilitas facti auf die Natur und Gültigkeit einer Handlung [1]). Dieser Unterschied ist wichtig und die Moralisten haben ihn mit vollem Rechte gemacht. Die honestas actus hängt nemlich vom Gewissen des Handelnden ab. Ist die Handlung der Stimme seines Gewissens conform, so muß er sie vollbringen. Ganz anders verhält es sich bei der probabilitas juris, denn eine Handlung erhält ihre Natur und Gültigkeit nicht vom Gewissen des Handelnden. Eine Arznei kann einem Kranken schaden, wenn auch der Arzt überzeugt ist, sie sei ihm nützlich. Und ein Urtheil ist darum nicht gerecht, weil es der Richter dafür hält, weil seine Ueberzeugung die Natur des Urtheils nicht

1) Aliquae quaestiones versentur circa honestatem actus, quae solet vocari materia juris, et aliae circa naturam, conditionem seu validitatem actus, quae dici solet materia facti. Reifenstuel tr. 1. dist. 3. q. 4. §. 2. n. 47.

afficirt. In dieser letzten Hinsicht nun, oder bei der probabilitas facti, gilt nach dem allgemeinen Grundsatze aller Probabilisten der Satz: nie ist es erlaubt, mit Uebergehung der wahrscheinlicheren Meinung einer wahrscheinlichen zu folgen, weil von einer solchen Handlung unser eigenes Wohl oder das des Nächsten abhängt. Der Arzt ist also gehalten, dem Kranken eine solche Arznei zu verordnen, die nach der wahrscheinlicheren Meinung die rechte ist. Der Richter muß nach den überwiegenden Gründen entscheiden und ebenso müssen die Sakramente nach der sicherern Meinung gespendet werden [1]). Bei der probabilitas juris hingegen kann Einer nach der wahrscheinlichen Meinung handeln und er begeht dennoch keine Sünde. Für Andere aber ist eine solche Handlung, wie vorausgesetzt, nicht schädlich.

Da könnte man vor Allem fragen: bei der probabilitas juris darf ich also, obwohl mein Gewissen mir sagt, daß jenes wahrscheinlicher ist, doch dem Wahrscheinlichen folgen? Unter diesem Gesichtspunkte faßt man die Sache häufig. Allein wie schon angegeben, muß man zwischen der Ansicht und dem Gewissen wohl unterscheiden. Nie und nimmer darf ich gegen meine bessere Ueberzeugung handeln, da ich ja nicht einmal ein zweifelhaftes Gewissen zur Norm meiner Thätigkeit nehmen darf [2]). Aber das darf ich (bei der probabilitas juris), mein Gewissen bei einer wahrscheinlichen Meinung beruhigen, und dann, wenn dieses fest und sicher ist,

---

1) Innocenz XI. hat die beiden Sätze verworfen, 1) non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetat lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis, vel episcopalis. 2) Probabiliter existimo, judicem posse judicare juxta opinionem minus probabilem.

2) Neque vero tunc agit contra propriam conscientiam, cum conscientia non sit speculativa aliqua opinatio, sed certum practicum judicium de agendo, quod id tali casu per reflexionem formari potest. Laymann. l. 1. tr. 1. cap. 5. §. 2. n. 7.

handeln. Kann ich das nicht, nun dann darf ich auch nicht nach der wahrscheinlichen Meinung gehen; daß es aber möglich ist, hat seinen Grund darin, daß eine wahrscheinliche Ansicht keine falsche ist; wohingegen bei der probabilitas facti das Gewissen nicht bei einer wahrscheinlichen, sondern nur wahrscheinlicheren Ansicht sicher gemacht werden darf. Der Richter könnte ganz beruhigt, mit sicherem Gewissen, nach der wahrscheinlichen Ansicht sein Urtheil sprechen, für seine Person hätte er keine Sünde zu fürchten, denn er folgte nur der Stimme seines Gewissens. Bei einem Urtheilsspruch handelt es sich aber zugleich um das Wohl eines Andern, und darum lehren die Moralisten weislich, er müsse der wahrscheinlicheren Meinung folgen.

Daß man bei der probabilitas facti nur nach der wahrscheinlicheren Ansicht handeln dürfe, ist von allen katholischen Moralisten zugegeben. In der Lehre von der probabilitas juris hat hingegen der Laxismus und der Tutiorismus oder Rigorismus seine Wurzel. Die laxen Moraltheologen behaupteten, man dürfe auch einer wenig wahrscheinlichen (tenuiter probabilis opinio) Meinung folgen. Diesen Satz hat jedoch Innocenz XI. verworfen[1]).

Daher ist für den Katholiken negativ der eine Endpunkt bestimmt, der dahin lautet: Niemand darf nach einer wenig wahrscheinlichen Meinung handeln. Die Rigoristen aber lehrten: man darf auch nicht einer sehr wahrscheinlichen Meinung folgen. Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam, lautet die Proposition, die aber Alexander VIII. verworfen hat. Somit ist auch der andere Endpunkt kirchlich bestimmt, der dahin lautet: man darf einer sehr wahrscheinlichen Meinung gemäß, deren Gegentheil also wenig

---

1) Generatim, lautet die verworfene Proposition, dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.

wahrscheinlich ist, handeln. Es ist dieses auch sehr natürlich; da man nemlich nicht immer volle Gewißheit erlangen kann, so muß man sich, wenn man nicht unthätig bleiben will, für die sehr wahrscheinliche Meinung entscheiden dürfen. Daß man aber auch der wahrscheinlichen Meinung gemäß handeln dürfe, ist von der Kirche wenigstens stillschweigend zugestanden.

b) Handelt es sich darum, ob wir dem Gesetz oder der Freiheit folgen sollen, so hat man sich immer für das Erstere zu entscheiden. Weil das Gesetz als Ausdruck des göttlichen Willens fest und heilig ist, der menschliche Wille aber schwach und zum Bösen geneigt, so liegt das Anstößige oder Mangelhafte nicht im Gesetze, sondern in uns. „Nein, Söhne, sagt Carl Borr., nicht Gott gebietet Hartes, sondern ihr seid allzuweichlich [1]). Ist die Frage aber, ob wir der Freiheit oder einem zweifelhaften Gesetze folgen sollen, so antwortet Liguori: Wenn ein Gesetz zweifelhaft oder nicht offenbar genug vorgelegt ist (non satis manifeste proposita), so ist ein solches Gesetz entweder gar kein, oder wenigstens kein verpflichtendes Gesetz [2]). Noch deutlicher und auf Auctoritäten sich stützend spricht er dieses l. c. n. 77 so aus: hinc est, quod auctores antiqui communiter docuerunt, ubi lex est obscura nec pro illa repositus scripturae textus, aut ecclesiae determinatio, aut evidens ratio, nihil de gravi peccato damnandum fore; nam pro certo habuerunt, legem dubiam non obligare. In diesem Falle bleibt also die Freiheit im Besitzstande. Darüber hat man nun den Probabilismus angefeindet, indem die Tutioristen behaupteten, dieser Grundsatz habe blos auf dem Rechtsgebiet Anwendung. Sie lehren das Gesetz bleibe immer im Besitzstand, die Probabilisten aber entgegnen, auch die Freiheit könne im Besitzstand bleiben, dann nemlich, wenn ein Zweifel entsteht, ob das Gesetz promulgirt sei. In diesem

---

1) hom. sabb. infr. Oct. Nat. Dom.

2) Theol. moral. l. 1. tract. 1. de consc. n. 53.

Falle ist auch offenbar die Freiheit im Besitzstand, und ich sehe nicht ein, warum dieser Grundsatz auf dem moralischen Gebiete keine Anwendung haben soll. Ist das Gesetz aber promulgirt und der Zweifel entsteht darüber, ob es aufgehoben sei, dann ist das Gesetz im Besitzstand. Wenn also ein Jüngling zweifelt, ob er 20 Jahre alt sei, ist er nicht zum Fasten verpflichtet, weil die Freiheit im Besitzstande ist. Zweifelt aber ein Mann, ob er 60 Jahre vorüber sei, so ist er dazu verpflichtet, weil das Gesetz im Besitzstande ist.

Das ist in ihren Grundzügen die Lehre von der Probabilität. Nun fragen wir, was ist denn so Verwerfliches an ihr? und warum hat man sich so heftig gegen dieselbe erklärt? Ich weiß kaum einen andern Grund dafür, als es ist vor einigen Jahrzehnten dem Worte Probabilismus ergangen, wie heutzutage dem Worte Jesuitismus und weiland dem Rufe Hexe.

§. 33.

Das urtheilende Gewissen.

Im Gesetz liegt die Norm für die Handlung, ihr Ideal. Hat der Wille der Aufforderung des Gewissens Genüge gethan und gehandelt oder nicht gehandelt, so hält das Gewissen die vollbrachte Handlung an das Gesetz und urtheilt, ob sie diesem entspreche. Ist die That dem Gesetze conform, so entsteht das gute, widerstreitet sie ihm, so entsteht das böse Gewissen. Die Beurtheilung ist aber in Verschiedenen verschieden, und hier erhält die subjektive Bildung des Gewissens besonders ihre Bedeutung. Das zarte Gewissen fühlt die kleinste Differenz und wird darüber beunruhigt, während dem weiten oder stumpfen Gewissen ein großer Abstand verborgen bleibt. Ist die Empfindlichkeit des Gewissens aber krankhaft, so daß es da Differenzen sieht, wo keine sind, so nennt man dieses ein scrupulöses Gewissen.

1) Das gute und böse Gewissen. Der Wille hat die That frei vollbracht, sie ist daher die seine, und in dieser Anerkennung besteht die Zurechnung im Allgemeinen. Aber wie wir im Verlaufe noch oft zeigen werden, nicht allein darum handelt es sich, daß der Mensch diese einzelne That frei vollbracht hat, sondern darum, daß sie eine Position seines innersten Wesens ist. Wer dieses Letztere läugnet und nur das Erstere festhält, muß einen großen Gewohnheitssünder für unzurechnungsfähig erklären. Bei diesem kann eine einzelne That (z. B. Fluchen) nicht mehr frei vollbracht sein, und doch ist er zurechnungsfähig, weil diese That ein Produkt seines eigenen mit Freiheit gesetzten Wesens ist. Eine Handlung hingegen, die nicht frei, sondern gezwungen oder nothwendig geschehen mußte, ist nicht die eigene That des Vollbringers, und das Gewissen rechnet sie ihm auch nicht als die seinige zu. Weil aber durch die Vergleichung mit dem Gesetze die Handlung entweder gut oder bös wird, und aus der guten Handlung ein Verdienst erwächst, die böse Schuld dagegen auf sich ladet, so rechnet das Gewissen nicht nur die That, sondern auch Schuld[1]) und Verdienst dem Vollbringer zu, und in diesem Zuerkennen von Schuld und Verdienst besteht die Zurechnung im engern Sinne[2]), das Letztere setzt aber immer das Erstere als das fundamentale voraus, so zwar, daß eine Handlung um so verdienstlicher oder schuldvoller ist, je freier und überlegter sie ist. Je mehr der Wille Energie aufbieten und Hindernisse überwinden mußte, desto mehr ist die That gewollt, desto mehr die selbsteigene, und darum desto mehr

---

1) Der Causalitätsbegriff, das Verhältniß der Urheberschaft ist die Grundlage für den Begriff der Schuld und des Verdienstes.

2) Ex hoc enim dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti. Nihil enim est aliud laudari, vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habet dominium sui actus. Th. 1. 2. 21. a 2.

Zurechnung [1]). Je mehr hingegen die Freiheit durch äußere Umstände und Versuchungen gelähmt wurde, so daß sie mehr gezogen als selbstthätig auftrat, desto geringer das Verdienst und die Schuld. Es hängt übrigens die Größe der Schuld nicht allein von der Energie der Willenskraft ab, sondern auch von dem objektiven Größeunterschied der Sünde. Es ist eine nicht unbedenkliche Vorstellung, die bei folgerichtiger Durchführung die Sünde ganz in das Subjektive anfzulösen droht, wenn man die Gradunterschiede der Schuld lediglich formal, durch die Art, wie die Sünde aus der Entscheidung des Subjekts hervorgeht, bestimmen will. Vielmehr hat dieser Gradunterschied außer seiner formalen Wurzel wesentlich auch eine materiale. Die letztere liegt in der stärkeren oder schwächeren Bethätigung des in aller Sünde wirkenden Princips der Selbstsucht, die erstere in der vollkommeneren oder unvollkommeneren Verursachung der Sünde durch das sündigende Individuum. J. Müller l. c. S. 232. Dieses die allgemeinen Grundsätze; das Einzelne wird an seinem Orte besprochen werden.

2) Das scrupulöse Gewissen hält ohne rechtmäßige Ursache, aus leerer Einbildung und Aengstlichkeit, das für Sünde, was keine ist. Ist diese Erscheinungsform des Gewissens vom zweifelhaften Gewissen verschieden, sofern jenes einer gegründeten Ursache wegen unschlüssig ist, dieses aber ohne Grund sich ängstigt, so gelten auch die gegentheiligen Regeln in Beziehung auf Verbindlichkeit. Wurde ferner angegeben, daß man seinem Gewissen unter einer Sünde nicht zuwider handeln dürfe, so findet diese Regel hier abermal keine Anwendung, weil der Scrupulöse nicht sein Gewissen, sondern blos seine leere Einbildung und die auf dieselbe gegründete Aengstlichkeit verachten soll. Einem scrupulösen Gewissen darf und soll man kein Gehör geben. Im Gegentheil bemühe sich der Scrupulant, den Eigenwillen [2]), der Niemanden

1) Luc. 12. 47. Matth. 11. 21 — 24.

2) Quaeritur quae sit origo conscientiae scrupulosae et scrupulorum?

glauben will, zu brechen, darum unterwerfe er sich vertrauensvoll dem Urtheile des Beichtvaters. Der Beichtvater aber handle entschieden mit einer solchen Person, er erkläre nicht lange das Wie und Warum, sondern fordere Gehorsam. Anders ist da nicht zu helfen [1]).

Erstreckt sich die Scrupulosität über das frühere Leben, so nehme er ihm, wenn er ihn noch nicht näher kennt, eine Generalbeicht ab. Ist diese nach dem Urtheil des Beichtvaters richtig abgelegt, so verbiete er dem Scrupulanten geradezu weiter und abermal über sein früheres Leben nachzusinnen. Ist die Aengstlichkeit auf das tägliche Thun und Lassen gerichtet, so daß eine solche Person die Versuchung für Sünde und die läßliche Sünde für eine Todsünde ansieht, so gebe er ihr die Anweisung, nur das sei Sünde und Todsünde, von dem sie gewiß wisse, daß es eine sei, denn in eine Seele, die Gott liebe, könne keine Todsünde eindringen, ohne sich deutlich als solche zu erkennen zu geben.

Resp.... 1) est ignorantia; qui enim ignorantes sunt, quibusvis facile moventur, ac decipiuntur. 2) cerebri et imaginationis debilitas. 3) complexio frigida et melancholica. 4) immoderatus et indiscretus fervor. 5) nimius timor servilis; hic enim animam tremulam et trepidantem facit. 6) consuetudo, seu conversatio cum scrupulosis. 7) tentatio diabolica. Et tandem 8) causa scrupulorum est permissio dei, qui quandoque singulari sua providentia superbiam nostram a scrupulis depasci permittit, vel in fornace scrupulorum nos purgat, nostramque fidelitatem ad augendum in nobis meritum probat; ubi in casu ultimo saepius tales homines tempore mortis suae non sine admiratione divinae providentiae videmus maximis abundare consolationibus, cessante omni anxietate. Reiffenstuel theol. moralis. tract. 1. dist. 3. q. 5. n. 71.

1) Der hl. Liguori gibt folgende 5 Regeln zur Heilung der Scrupulosität an: 1) ut valde humilitatis virtutem colat, saepe enim scrupuli ex superbiae vitio ortum habent. 2) ut caveat a lectione librorum scrupulos excitantium, ut scrupulosorum conversationem evitet. 3) Ne diu moretur in examine conscientiae, praesertim circa ea, in quibus magis vexatur. 4) ut fugiat otium, ex quo saepe mens inanibus apprehensionibus impletur. 5) ut instanter deo se commendet, ad opem obtinendam parendi praeceptis sui directoris. l. 1. Tract. de consc. cap. 1. n. 12.

§. 34.

Das vollziehende Gewissen.

Hat das Gewissen sein Urtheil gefällt, so **vollzieht** es dasselbe dadurch, daß es den Thäter **straft oder belohnt**, je nachdem er es verdient oder verschuldet hat. Friede und Ruhe ist sein Lohn, inneres Zerwürfniß und Unruhe seine Strafe. Entwickeln wir jedoch diese allgemeinen Begriffe näher, so schließt jeder ein doppeltes Moment in sich, einerseits das Bewußtsein, durch diese That von der Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen oder nicht ausgeschlossen zu sein, andererseits das Bewußtsein, der strafenden Gerechtigkeit Gottes verfallen zu sein, oder seine lohnende Güte erlangt zu haben. Entsprechend dem doppelten Momente an der Sünde als Abkehr von Gott und Zukehr zur Creatur, entsprechend der poena damni und poena sensus. Von beiden später.

Es verdient zwar jede Handlung, da es keine gleichgültigen gibt, Lohn oder Strafe, aber das schlafende, todte, oder durch Sinnenrausch betäubte Gewissen erkennt die verschuldete Strafwürdigkeit nicht immer und vollzieht sie darum auch nicht **sogleich**. Ganz ersterben wird das strafende Gewissen nie, es ist ewig es selbst: also ewig gegenwärtig, ewig zeugend, ewig unveränderlich. Aller Lebensrausch aber ist vergänglich und abgebrochen. Dasselbe ist denn allezeit **noch** da, wenn dieser Rausch vergangen; dasselbe ist allezeit **wieder** da, sobald dieser wenn auch nur augenblicklich gewichen. „Es ist ewig es selbst: also ewig Gottes Stimme und Macht. Wenn also der Leib abgestreift, wenn die Sinne erloschen, wenn das geistbetäubende Geräusch der Welt verstummt ist, dann erst ist es wieder, dann erst **ganz** es selbst: anklagend mit der Frische, wie im **ersten** Augenblick nach der bösen That; anklagend heftiger, weil entbundener, anklagend unausgesetzter, weil unbetäubter. Das ist der Wurm, der in jenem Leben nagt und

nicht stirbt" [1]). Es ist das Band, das den geschaffenen Geist auch in tiefer Zerrüttung noch an seinen Ursprung knüpft. Ebenso geschieht es auch öfters in Folge providentieller Führungen, daß das Gewissen nicht sogleich die gute That belohnt, sondern daß der Geist leer und öde, unerquicklich und trostlos bleibt. Aber nur um später, um so reichlicher belohnt, in vollen Jubel auszubrechen.

Zweites Kapitel.

Das Begehrungsvermögen.

§. 35.

Vom Willen im Allgemeinen.

1) Wollen ist das aus einer innern Neigung der Seele hervorgehende Verlangen eines erkannten Zieles.

Nur der will wahrhaft, welcher wegen eines Zweckes und Zieles etwas will. Dazu gehört ein mehr oder weniger großer Grad von Erkenntniß, um das Ziel zu wissen. Darum verdient nur jene Thätigkeit der Seele den Namen Wollen, welche sich zur Erreichung eines erkannten Zieles aus sich selbst in Bewegung setzt, die Wollen will. Wem die Kenntniß des Endzwecks und damit auch das Handeln wegen eines Zweckes mangelt, von dem sagt man nicht, daß er sich selbst bestimme, sondern daß er von Andern bestimmt werde. Hier tritt der Unterschied zwischen Naturnothwendigkeit und Willensthätigkeit ein. Das Feuer strebt auch aus einer innern Neigung in die Höhe, aber das zweite Erforderniß, das Wissen und damit das sich selbst Bestimmen fehlt ihm ganz, denn nur wer sich selbst bewußt ist, kann sich selbst bestimmen, deßwegen kann man im Naturgebiet auch von keinem Wollen reden.

Diese zum Wollen nothwendige Erkenntniß kann verschieden sein und ist verschieden, und dadurch unterscheidet sich das

---

1) Hirscher, christl. Moral. III. Aufl. S. 199.

thierische Wollen vom menschlichen. Auch bei den Thieren findet sich eine unvollkommene Kenntniß dessen, was sie verlangen. Durch die Sinne und den Instinkt angeregt wollen sie das ihrer Natur Zusagende als Endzweck und wollen sie das ihnen Widerstrebende nicht. Sie überlegen und erwägen aber nicht länger, sie wollen nicht Wollen, sondern plötzlich und rücksichtslos strebt der Wille seinem Ziele zu. Der Mensch hingegen erkennt das Ziel seines Wollens und die demselben entsprechenden oder widersprechenden Mittel und die Angemessenheit seiner Thätigkeit zu demselben. Hier ist ein Erwägen und Abwägen, ehe man zum Wollen schreitet, mit einem Worte, es ist ein bewußtes Wollen, das sich darum auch aus sich selbst bestimmt, weil es von einem selbstbewußten Subjekt ausgeht. Aus diesem Grunde definiren die Theologen nach dem Vorgange des Gregor von Nyssa 2c. den Willen als das Vermögen sich aus sich selbst mit Bewußtsein zu bestimmen [1]).

Diesem Wollen widerstreitend ist der Zwang (coactio). Wir verstehen unter ihm die der innern Neigung entgegengesetzte, von einer äußern Ursache herrührende Nöthigung eines erkennenden Wesens zu einem bestimmten Handeln. Dem Gezwungenen wird gegen seine Neigung von Außen her Gewalt angethan. Das findet bei der Nothwendigkeit nicht statt. Diese bestimmt sich selbst ihrer Natur gemäß, aber blos für Eines mit Ausschluß des Andern. Darum ist aber dieses Wollen kein gezwungenes, weil seiner Natur gemäß handeln nie und nimmer erzwungen ist [2]). Die Liebe der Seligen ist nicht ge-

---

1) Et inde est, quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis et Gregorii Nysseni et Damasceni non solum cujus principium est intra, sed cum additione *scientiae*. Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, et moveat seipsum, in ejus actibus maxime voluntarium invenitur. Thom. 1. 2. q. 6. a 1.

2) Den logischen Gesetzen gemäß denken ist kein gezwungenes Denken und doch ist das Denken an diese Gesetze gebunden.

zwungen, es ist keine außer ihnen liegende Ursache, die ihrem Willen Gewalt anthut, sondern sie thun sich diese Gewalt, wenn der Ausdruck erlaubt ist, selbst an. Die Beschaffenheit, das Wesen ihres Willens läßt das Gott nicht Lieben gar nicht zu. Sie können Gott nicht nicht lieben, sie wollen ihn aber auch nicht nicht lieben. Im Gegentheil finden sich hier alle Erforderniſſe des freien Wollens; Erkenntniß und zwar eine vollkommene, und die innere Neigung, die ohne allen äußern Zwang aus reiner Selbstbestimmung, mit aller Kraft an Gott hängt. Das menschliche Wollen besteht uns demnach darin, seiner Natur gemäß zu wollen, oder die Idee seines Wesens zu realisiren[1]). Der Mensch, sofern er Geschöpf ist, gibt sich aber seine Idee nicht selbst, sondern sie ist ihm von einem Höheren verliehen, von Gott. Ist aber der Wille durch sein eigenes Wesen so gebunden, daß er dieses realisiren soll und dieses Wesen der Begriff, den Gott von ihm hat, so ist er an den göttlichen Willen, oder an Gott, in dem er seine Vollendung erlangt, gebunden. Wir sagen also, das Begehrungsvermögen ist nicht absolut frei, so daß es für dasselbe gleichgültig wäre, ob es sich so oder anders bestimmt. Nur Gott hat seinen Lebensgrund in sich, er ist sich selbst Endziel. Dem menschlichen Willen hingegegen ist von Gott ein Endziel gesteckt, das er erreichen soll, und er findet auch in nichts Anderem Ruhe und Frieden, als in dem ihm angeborenen Ziele. Dieser heilige Wille, an den der menschliche Wille gebunden und der ihm angeboren ist, ist das Sittengesetz. An ihm hat das Wollen seine Schranke. Und damit er diese Schranke nicht überschreite, hat ihn die Güte Gottes noch besonders an sie gebunden durch das Gewissen, das mit seiner Forderung, der göttliche Wille müsse vollzogen werden, nie ganz verstummt.

---

1) Die Freiheit des Seins ist die vollbrachte volle Entwicklung des Geistes nach und zu seinem Begriffe. Klee, Grundriß der kath. Moral, S. 5.

2) Die erste Funktion des Willens ist das Lieben; ein Wohlgefallen an einer Sache, sofern sie uns nicht blos zusagend, sondern innerlich verwandt ist. Etwas Wollen und etwas Lieben sind Wechselbegriffe. Quid est aliud charitas quam voluntas? fragt Augustin. Daß der Einwurf, es gebe keinen Menschen, der nicht wolle, aber Viele, die nicht lieben, ein oberflächlicher ist, zeigt die Erwägung, daß allerdings die Liebe wie die Energie des Willens Grade haben kann, Lieblosigkeit gegen Andere aber ein sicherer Beweis von verkehrter Selbstliebe ist.

Aus der Liebe, als dem Wurzelhaften, entsteht die zweite Funktion, das Verlangen, in dem sich zugleich ein Wählen offenbart, weil es unter verschiedenen Gegenständen das ihm Wohlgefällige aussucht. Zur Natur des Begehrungsvermögens gehört aber nicht nur zu lieben und das zu verlangen, was es noch nicht besitzt, sondern sich auch in dem Besitze zu erfreuen, und das ist die dritte Funktion desselben, das Ergreifen.

Betrachten wir nemlich die natürlichen Dinge, so finden wir ihr Sein als eine Thätigkeit, die durch die besondere Form eines Jeden bestimmt ist. Ferner hat jedes natürliche Ding zu seiner eigenen Form ein solches Verhältniß, daß, wenn es dieselbe nicht hat, es zu derselben hinstrebt, wenn es sie aber hat, so strebt es nicht über dieselbe hinaus, sondern beharrt und ruht in ihr. Diese Form ist zugleich seine Vollkommenheit und sein Gut, und die Natur sucht diese ihre Vollkommenheit durch den Naturtrieb zu erreichen. Ein Gleiches gilt von den geistigen Wesen. Auch sie stehen zu ihrer intelligiblen Form in einem ähnlichen Verhältniß. Wenn sie ihr Ziel erreicht haben, so ruhen sie in ihm, wo nicht, so suchen sie es. Aber sowohl dieses Suchen als jenes Ruhen ist ein Akt des Willens[1]).

---

1) cf. Thom. 1. q. 19. a 1.

3) Das Begehrungsvermögen theilt sich in ein niederes und höheres, Sinnlichkeit und Freiheit ab, entsprechend dem niedern und höhern Erkenntnißvermögen. Weil nemlich das Begehrungsvermögen an sich ruhend ist und erst durch die Erkenntniß zur Thätigkeit sollicitirt wird (etwas Unbekanntes wird nicht begehrt; ignoti nulla cupido), so nimmt es an der doppelten Natur der Erkenntniß Theil, so daß uns auch hier ein sinnliches und vernünftiges Begehren begegnet.

I. Das niedere Begehrungsvermögen oder die Sinnlichkeit.

§. 36.

Wesen und Eintheilung der Sinnlichkeit.

Sinnlichkeit ist das Wollen oder Nichtwollen eines Gegenstandes, welcher und wie er durch die Wahrnehmung der Seele vorgeführt wird.

1) Verhält sich die Wahrnehmung leidend, sofern der außer ihr seiende Gegenstand einen Eindruck auf sie macht und in sie eingeht, so verhält sich dagegen die Sinnlichkeit thätig, sofern sie ein Verlangen nach dem Objekte hat und sich zu ihm hinneigend sich desselben bemächtigen will. Ungeachtet dessen ist sie aber auch leidend, weil die Sinnenwelt sie an und von sich abzieht, während bei der Wahrnehmung das Umgekehrte der Fall ist. Doch ist diese Anziehung der Außenwelt keine solche, wie sie sich beim Thiere findet, weil das niedere Begehrungsvermögen in der Wirklichkeit vom höheren nicht getrennt ist. Die Anregung von Außen geht darum nicht an die Sinnlichkeit allein, sondern an den ganzen Menschen, und ist jedesmal zugleich eine Sollicitation des Willens, sich der Außenwelt gegenüber selbstständig zu bestimmen.

2) Das Objekt dieses Vermögens sind vereinzelte sinnliche Gegenstände, und die durch sie hervorgerufenen verschiedenen Thätigkeiten sind die Triebe oder Affekte. Die

Affekte treten aus sich heraus, um in der Außenwelt das zu erlangen, was ihnen Befriedigung gewährt, und es sich anzueignen, denn in dem mehr oder minder bewußten Zweck laufen alle zusammen, in dem Zweck der Selbsterhaltung und Selbstliebe. Diese und nichts Anderes will die Sinnlichkeit. Diesen Zweck erreicht sie auf doppelte Weise, indem sie positiv das begehrt, was ihr zusagt und sie in ihrem Leben fördert, und negativ das abhält, was ihr widerstreitet und sie gefährdet. Damit erlangen wir zugleich einen Eintheilungsgrund für die Affekte, sie sind nemlich entweder positive oder negative, je nachdem sie mehr verlangender oder abwehrender Natur sind. In der Scholastik wurden die Affekte [1]) in verlangende und zürnende (pass. concupiscib. et irascibiles) eingetheilt. Beide beziehen sich sowohl auf das der Sinnlichkeit Zusagende als ihr Widerstreitende. Der Unterschied aber liegt darin, daß die zürnenden Leidenschaften auf ein Gut gerichtet sind, das schwer zu erlangen, und auf ein Uebel, das nur mit großer Anstrengung abzuwenden ist, so daß beidemal eine große Energie der Sinnlichkeit von Nöthen ist, wohingegen die verlangenden Leidenschaften sich auf solche Objekte beziehen, deren Abwehr oder Erreichung ohne große Kraftaufbietung bezweckt werden kann. Doch liegt dieser Eintheilung die unsrige zu Grund, denn ausdrücklich sagt Thomas: die Sinnlichkeit schließt zwei Vermögen in sich: eines, dem gemäß die Seele einfach zur Erreichung dessen hinneigt, was ihr zusagt (positiv) und von dem was ihr schädlich ist, zurückflieht (negativ). Das andere, durch welches der sinnliche Mensch dem kämpfend widersteht, was ihm Schaden bringt (negativ) oder an Erlangung seines Vortheils (positiv) hindert [2]). Man sieht daraus, daß die Eintheilung der Affekte in positive und negative auch dieser

1) Die Scholastiker nennen sie passiones, Leidenschaften, was zu beachten ist, damit keine Confundirung entsteht, wenn man unter Leidenschaften das versteht, was der deutsche Sprachgebrauch darunter begreift.

2) Thom. I. q. 8. a 2.

Auffassung zu Grunde liegt. Nur theilt Thomas je die positiven und negativen Affekte wieder in verlangende und zürnende ein, so daß er streng genommen eine vierfache Gliederung erhält.

3) Wie wir gehört, ist die Funktion des Begehrungsvermögens eine dreifache, das einfache Wollen oder Wohlgefallen an einem Objekte, ein Streben darnach und ein Ruhen in demselben durch Ergreifen. Wenden wir dieses auf die Affekte an und verbinden wir damit die Eintheilung in negative und positive, so erhalten wir folgende Gliederung derselben. Dem Wohlgefallen entspricht Liebe und ihr negativer Pol der Haß, dem Wählen oder Verlangen Hoffnung und Furcht, dem Ergreifen oder Ruhen Freude und Trauer, deren beiderseitige Natur der Zorn in sich aufnimmt. Weil Selbsterhaltung oder Selbstliebe das Grundelement aller Affekte ist, in dem sie verschlossen liegen, so ist die Liebe als der unmittelbarste, reinste Ausdruck derselben auch der primäre oder Grundaffekt, auf den sich alle übrigen beziehen und aus dem sie entspringen. Wie Augustin sagt: die Liebe, die nach dem Gegenstande begehrt, den sie liebt, ist Verlangen (Hoffnung); genießt sie denselben, Freude, flieht sie, was ihm zuwider ist, so ist sie Furcht und widerfährt ihr, was sie befürchtet, Traurigkeit [1]). Oder nach Franz Sales: da die Liebe das erste Wohlgefallen ist, das wir am Guten haben, so geht sie dem Verlangen voran. Was sollte man auch wohl anders verlangen, als was man liebt? Sie geht ebenso auch der Freude voran; denn wie könnte man sich an dem Genusse einer Sache freuen, wofern man sie nicht liebte? Auch der Hoffnung geht sie voran, denn nur das Gute hofft man, das man liebt. Sie geht endlich dem Hasse voran; denn wir hassen das Böse nur des Guten wegen, das wir lieben . . . Alle Affekte entspringen der Liebe wie ihrer Quelle und Wurzel [2]).

---

1) Aug. 14 de civ. dei 7.

2) Von der Liebe Gottes l. 1. c. 4.

§. 37.

Liebe.

Wie wir unten noch näher begründen werden, hat Gott mit der Schöpfung zugleich der Creatur einen Zug zu sich hin und eine Verwandtschaft mit ihm eingepflanzt. Er ist das höchste Gut, jedes andere Wesen ist nur durch Theilhaftigwerdung seiner Güte ein Gut, ihm gegenüber aber ein untergeordnetes. Insofern findet auch unter den Geschöpfen eine gegenseitige Anziehung und Verwandtschaft statt und davon, oder von der natürlichen Liebe, wie sie als eine Seite des Begehrungsvermögens zu den Leidenschaften gehört, handeln wir jetzt, wohingegen später von der Liebe zu Gott die Rede sein wird.

Liebe nennen wir die Hinneigung unseres Begehrungsvermögens zu, oder das Wohlgefallen desselben an einem Gut. Ein Gut ist immer Ursache der Liebe, denn nur der Gegenstand fesselt und verleiht ein Wohlgefallen, der mir zusagend, für mich und in meinen Augen wenigstens gut ist. Was ich gar nicht kenne, oder nicht als gut erkenne, wird keine Liebe in mir erzeugen. Damit das Gute die Liebe verursache, gehört also immer auch ein Wissen um dasselbe dazu, und zwar wird die Liebe um so feuriger, je größer das Wissen ist. Ein Satz, der ebenso auf den Glauben und die geistige Liebe, wie auf das natürliche Wissen und die natürliche Liebe seine Anwendung hat.

Diese Liebe theilt Thomas, dem hierin die meisten Theologen folgen, in den amor concupiscentiae und den amor amicitiae oder die charitas [1]) ein. Durch die eigennützige Liebe,

1) Nam *amor* communius inter ea est; omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non e converso, addit enim *dilectio* supra amorem electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Charitas autem addit supra

so übersetzen wir den amor concupiscentiae, sind wir einem Andern zugethan und wohlwollend, sofern er uns nützlich und erfreulich ist. Durch diese Liebe lieben wir also mehr uns selbst und unsern Vortheil, als einen Andern. Durch die uneigennützige oder gegenseitige Liebe hingegen wenden wir einem Andern unser Wohlwollen zu und geben uns an ihn hin, weil er selbst an und für sich gut ist. Eine Hingabe, die, wenn auch nicht beabsichtigt, doch unser eigenes Ich vervollkommnet. So liegt in der natürlichen Liebe schon der Keim zur Eigen- und zur Gottesliebe, obwohl auf dieser Stufe die eine noch keine Schuld und die andere kein Verdienst in sich schließt[1]). An sich ist keine Leidenschaft sündhaft, sie wird es erst durch den Willen. Wie sich aber beide Seiten der Liebe zur Sünde und Tugend verhalten, zeigt der zweite Theil.

Gehen wir wieder auf die Liebe nach ihrem allgemeinsten Wesen zurück, so bleibt sie bei dem einfachen Wohlgefallen an dem Geliebten nicht stehen, sondern sie macht den Liebenden dem Geliebten verwandt und ähnlich. Klar und deutlich hebt diese Seite der Liebe Johannes vom Kreuz hervor, in der Aufsteigung des Berges Carmel[2]), „die Meinung oder Anklebung, so eine Seele an ein Geschöpf hat, macht sie dem Geschöpf gleich, und je größer die Neigung, desto gleicher machet sie die Seele dem Geschöpf. Denn der Liebe kommt es eigen-

---

amorem perfectiorem quandam amoris, inquantum id, quod amatur, magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat. Th. 1. 2. q. 26. a 3. Man vergleiche übrigens hiemit Aug. 14. de civ. dei c. 7.

1) Bemerkt muß werden, daß wir Eigen- und Gottesliebe also schon in ihrer Wurzel nicht nur für graduell, sondern qualitativ verschieden erklären. Das Dritte aber, durch das diese Gegensätze zur Einheit zusammengebunden werden, ist die Erhaltung des Selbst, des Ich, das darum ebenso in der reinsten Gottesliebe erhalten werden muß, wie seine verkehrte Geltendmachung in der eigennützigen Liebe Prinzip der Sünde ist.

2) l. 1. c. 4. Ich citire durchweg nach der deutschen Uebersetzung des ehrwürdigen P. F. Modestus vom Joa. Evang. Ordenspriester. Prag, 1679.

thümlich zu, eine Gleichheit zwischen dem Liebenden und dem Geliebten zu stiften. Es verbleibt darum der, welcher ein Geschöpf liebt, eben so gering und verächtlich, als das Geschöpf selbst, ja noch geringer und verächtlicher, denn die Liebe macht nicht nur gleich, sondern unterwirft auch den Liebenden dem Geliebten.“ Ich wüßte keinen bessern Commentar zu Hosea 9, 10. (sie wurden abscheulich gleich dem, was sie liebten), als diese Worte. Die psychologische Erklärung dieser Erscheinung ist auch nicht schwer. Die Liebe ist eine Leidenschaft, die durch die Einwirkung des Geliebten auf den Liebenden verursacht wird. Was heißt nun aber einwirken, oder auf etwas einen Einfluß haben, anders, als diesem das Gepräge seines Charakters aufdrücken?

Es ist aber damit, daß der Geliebte auf den Liebenden einwirkt, der Proceß nicht geschlossen, es bleibt nicht bei der Aehnlichkeit und Verwandtschaft des Liebenden mit dem Geliebten, sondern der Liebende reagirt jetzt auch gegen den Geliebten, sofern er ihn besitzen, haben will. Die Aehnlichkeit schreitet zur Vereinigung fort und in ihr vollendet sich die Liebe. Dieses eigenthümlichen Merkmales wegen nennt Dionysius die Liebe „die einigende Kraft“ und Augustin sagt: „sie ist gewissermaßen ein Band, das zwei verknüpft oder zu verknüpfen strebt“ [1]). Daß die Liebe zur Vereinigung treibt, zeigt sich auch an jeder Art derselben. Die fleischliche Liebe reizt zur copula, in der die Eheleute Ein Fleisch sind. Umarmungen und Küsse [2]) sind Zeichen sowohl der keuschen, heiligen,

---

1) l. 8. Trinit. c. 19.

2) Man heftet beim Kusse seinen Mund auf den Mund des Andern, um dadurch auszudrücken, daß man die Seelen gegenseitig in einander ergießen möchte, um sie in vollkommener Vereinigung auf immerdar zu einer einzigen zu verschmelzen; auch war von jeher unter den heiligsten Menschen der Kuß immer das Symbol der Liebe und Innigkeit; weßhalb er auch unter den ersten Christen allgemein üblich war, wie der hl. Paulus bezeugt, der die Römer und Corinther ermahnt: Grüßet einander gegenseitig im heiligen Kusse. Franz Sales von der Liebe Gottes. I. c. 9.

als der unreinen fleischlichen Liebe, in denen sich eine gewisse Einigung vollzieht. Ganz von dieser Anschauungsweise geht der Apostel Paulus aus, wenn er schreibt: „Oder wisset ihr nicht, daß wer einer Hure anhängt, Ein Leib mit ihr wird? denn es werden die Zwei in Einem Fleische sein. Wer aber dem Herrn anhängt, ist Ein Geist mit ihm." 1. Cor. 6, 16. 17.

Weil dieses Verhältniß im zweiten Theile vielfältig zur Sprache kommt, das Princip der ganzen Moral ist, müssen wir ihm größere Aufmerksamkeit schenken. Thomas gibt eine dreifache Art der Liebesvereinigung an. Eine Art der Vereinigung ist Ursache der Liebe. Dieses ist die Wesenseinheit (unio substantialis). Auf dieser Wesenseinheit beruht die Selbstliebe, beruht die Liebe des eigenen Leibes. Aber auch die Nächstenliebe entspringt aus ihr, sofern die Menschen in der Menschheit, die Stammverwandten im Stamm ꝛc. eins sind. In einer andern Einigung besteht das Wesen der Liebe selbst, weil sie unser Begehrungsvermögen dem Geliebten anpaßt und gleichförmig macht (unio secundum coaptationem affectus). Diese Einigung ist nichts Anderes als eine Nachbildung der Wesenseinheit, weil der Liebende den Geliebten wie sich selbst ansieht, als sein alter ego, oder wenn das Geliebte eine Sache ist, als zu ihm gehörig. Die dritte Vereinigung ist eine Wirkung der Liebe, und dieses ist die reelle Einigung (unio realis); ein Ineinandersein und Leben sowohl von Seite des Geliebten in dem Liebenden, als auch von Seite des Liebenden in dem Geliebten. In ihr tritt das Wesen der Charitas (amor amicitiae) am Deutlichsten zu Tage, weil sie durchaus auf Gegenseitigkeit beruht. Die Charitas ist nur unter geistigen Personen möglich, denn nur der Geist kann die Sprödigkeit des für sich Seins so durchbrechen, daß ein Ineinandersein möglich ist. Andererseits setzt die Liebe solche Wesen voraus, die in sich selbst sein können, aber nicht in sich selbst sein wollen, sondern aus sich heraustreten, um für Andere zu sein, d. h. die Liebe setzt Personen voraus.

Diese Einigung ist aber eine doppelte, sowohl im Erkenntniß- als im Begehrungsvermögen. Bezüglich des Erkenntnißvermögens ist der Geliebte im Liebenden, sofern er im Gedächtniß desselben lebt, wie Paulus an die Philipper schreibt: „ich habe euch im Herzen." Der Liebende lebt aber auch in dem Geiste des Geliebten, denn er begnügt sich nicht mit einer oberflächlichen Kenntniß des Geliebten, sondern sucht das innerste Wesen des Geliebten zu erforschen und zu durchgründen und dadurch geht er in ihn selbst ein, wie es vom heiligen Geist, der Liebe Gottes, heißt: er durchdringt die Tiefen der Gottheit. 1. Cor. 2. 10. Bezüglich des Begehrungsvermögens ist der Geliebte im Liebenden, sofern er durch Wohlgefallen in seinem Herzen ruht, sei es, daß er sich an dem Gegenwärtigen erfreut, oder nach dem Abwesenden verlangt. Der Liebende ist aber auch im Geliebten. Das Verlangen nach dem Geliebten begnügt sich nemlich ebenfalls nicht mit einem äußerlichen oberflächlichen Besitz, sondern sucht den Geliebten ganz und gar zu haben und dringt so in sein Inneres ein. Das ist intime Liebe. Oder aber er ist im Geliebten, sofern er Leid und Freud des Freundes für sein eigenes und seinen Willen für den eigenen hält, so daß er im Freunde Leid und Freud empfindet [1]).

§. 38.

Haß.

Die der Liebe entgegengesetzte Leidenschaft ist der Haß. Ist das Objekt jener das Gute, so ist der Gegenstand dieses das Böse, will jene ihrem Objekt wohl, so dieser übel.

1) Das Objekt des Hasses ist das Böse. Man darf jedoch hier so wenig als bei der Liebe (als Affekt) von einem sittlich bösen Objekt ausgehen, sondern wie das Gute der Liebe

---

1) Thom. 1. 2 q. 28. a 2.

nichts Anderes ist, als das ihr Zusagende, so ist das Objekt des Hasses das dem Begehrungsvermögen Widerstreitende, und das kann an sich Gutes sein, wie z. B. die Wahrheit. Sie wird aber dann nicht gehaßt als Wahrheit, da jeder Mensch von Natur nach der Wahrheit strebt und sie liebt, sondern deßwegen, weil sie meiner Neigung widerstreitet. Wie wenn Einer die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen haßt, weil sie ihn im Sündigen beunruhigt, oder weil sie ihm tadelnd vorgehalten wird. Darum sagt auch Augustin, die erleuchtende Wahrheit lieben die Menschen, die tadelnde hassen sie[1]).

Es ist hier der Ort, über den Haß des eigenen Ich zu reden. Im eigentlichen Sinn des Wortes gibt es keinen Selbsthaß, denn Niemand haßt sein eigen Fleisch. Zudem ist das eigene Ich etwas Gutes, nach dem der Wille seiner Natur nach verlangt. Nam malum est praeter voluntatem[2]). Um Klarheit in diese Materie zu bringen, muß man das höhere und niedere, fleischliche und geistige Begehren im Menschen unterscheiden. Beide können einander widerstreiten und widerstreiten sich auch oftmals. „Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes widerstreitet.“ Röm. 7, 23. Dadurch ist dem Selbsthaß Raum gegeben. Der fleischliche Sinn kann nemlich das fliehen und verabscheuen, was dem Geist zum Heile ist, das wahrhaft Gute, um sich ungetheilt der Welt hingeben zu können. Dieses ist der Haß, von dem der Psalmist sagt: wer das Unrecht liebt, haßt seine Seele. Ps. 10. Der Geist kann sich aber auch mit Haß von dem abwenden, was die ungeordnete Sinnlichkeit will, und das ist der Haß, wie wir ihn an den eifrigsten Heiligen sehen. Vernehmen wir hierüber die Worte der heil. Katharina von Siena[3]): „Eine Seele, die so mit Gott vereint ist, wie oben gesagt wurde, wird, so viel sie

---

1) Confess. 10. 23.
2) Dionys. Areop. 4. de div. nom. lect. 22.
3) Pösl, ihr Leben S. 52.

von der Liebe Gottes hat, eben so viel einen heiligen Haß gegen ihre Sinnlichkeit haben. Denn weil natürlicher Weise aus der Liebe Gottes auch der Haß gegen die Schuld hervorgeht, die sie gegen Gott auf sich geladen, so wird die Seele, wenn sie den Zunder und Ursprung aller Schuld in ihrem sinnlichen Theile herrschen und darin wurzeln sieht, von großem, aber heiligem Hasse gegen denselben bewegt, und sie bemüht sich aus allen Kräften, nicht zwar die Sinnlichkeit auszutilgen, wohl aber den in ihr wurzelnden Zunder der Sünde; dieses kann daher nicht geschehen, ohne der Sinnlichkeit wehe zu thun, und zwar lange und stark. Weil aber immer noch eine Wurzel wenigstens kleiner Schuld zurückbleibt, wie der heil. Johannes sagt: wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns, so entspringt daraus ein Mißfallen an sich selbst, woraus jener heilige Haß und die Selbstverläugnung hervorgeht, wodurch die Seele stets vor den Nachstellungen des Teufels und der Menschen bewahrt wird. Wehe, abermal wehe jener Seele, in welcher dieser heilige Haß nicht wohnet, denn nothwendigerweise muß da, wo er nicht ist, die Eigenliebe herrschen, welche der scheußliche Tummelplatz aller Sünden, aller bösen Begierde Wurzel und Ursache ist."

2) Widerwillen ist das Wesen des Hasses. Wie zwischen dem Liebenden und Geliebten eine Gleichartigkeit und Verwandtschaft entsteht, so zwischen dem Hassenden und Gehaßten ein Widerstreit, eine Dissonanz[1]. Der Haß verhält sich jedoch in dieser Dissonanz nicht passiv, so wenig als es die Liebe dabei bewenden läßt, daß sie den Geliebten als ihr zusagend erkennt, sondern wie die Liebe dem Geliebten Gutes wünscht und wohl will, so wünscht der Haß dem Gehaßten Böses und will ihm übel; wie die Liebe Vereinigung

---

1) Odium est dissonantia quaedam appetitus ad id, quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Thom. 1. 2. q. 29. a 1.

will, so der Haß Trennung. Er ist darum auch die feindseligste und bitterste unter allen Leidenschaften. Keine andere will ihrem Objekt Uebles und Böses als solches. Selbst der Zornige verlangt dem Beleidiger nicht einfach zu schaden, sondern sucht das ihm angethane Unrecht zu rächen. Er übt, nach seiner Ansicht, einen Akt der Gerechtigkeit. Der Hassende hingegen findet seine Lust darin, aus reiner Abneigung dem Gehaßten alles mögliche Böse zu thun. Deßwegen hat er auch keine Ruhe, bis das Objekt so ferne ist, daß es für ihn nimmer existirt, oder aber völlig vernichtet ist. Deßungeachtet ist er eine Folge der Liebe und ihr beständiger Begleiter, wie denn dieses auch nicht im Widerspruch mit dem anfangs aufgestellten Satz steht, daß er der Liebe entgegengesetzt sei. Er ist ihr allerdings entgegengesetzt mit Rücksicht auf dasselbe Objekt, er ist aber der Schatten der Liebe mit Rücksicht auf ein anderes, der Liebe widerstreitendes Objekt. Liebe ich das Eine, so muß ich sein Gegentheil hassen, und wo keine Liebe, da ist auch kein Haß, denn die Liebe erzeugt aus sich den Haß. Es kann übrigens auch geschehen, daß der Haß Liebe erzeugt, wie denn der Haß gegen die katholische Kirche Pelagianer und Prädestinatianer, Radikale und Absolutisten einig macht und gemacht hat.

Nicht selten tritt uns auch die Erscheinung entgegen, wie glühende Liebe plötzlich in nicht minder glühenden Haß umschlägt. Der Grund liegt in der Entwicklung der Intelligenz. Es ist begreiflich, welch scharf wechselnde Gegensätze entstehen, wenn plötzlich erkannt wird, daß ein Gegenstand der Liebe, der für ein wahres Gut gehalten wurde, nur ein Trugbild sei. Oder umgekehrt, man erkennt das, was uns früher verabscheuungswürdig schien, als einen Gegenstand der Liebe, der nun mit aller Heftigkeit ersehnt und umfaßt wird. Stolzer Sigambrer beuge dein Haupt und bete an, was du vorher verbrannt, und verbrenne, was du vorher angebetet.

§. 39.

Hoffnung und Furcht.

Die Hoffnung verlangt den Genuß eines schwer zu erlangenden Gutes, während die Furcht vor einem drohenden Uebel flieht [1]).

1) Das Objekt der Hoffnung macht sich nach Thomas durch vier Merkmale kenntlich. Erstens ist es etwas Gutes, weil man das Böse nicht hofft, sondern fürchtet. Sodann ist es etwas Zukünftiges, denn die Hoffnung hört in demselben Augenblick auf, in welchem ich das Gehoffte erhalte. Dieses in der Zukunft liegende Gut muß drittens erreicht werden können, wenigstens muß die Möglichkeit es zu erreichen, wenn auch nur in der Einbildung, vorhanden sein, sonst kann die Hoffnung keinen Platz greifen. Weil Macht, Reichthum ꝛc. die Möglichkeit näher rückt, darum hoffen auch Mächtige und Reiche mehr. Sie schrecken vor einem Hinderniß nicht zurück, das den Armen hoffnungslos macht. Andererseits spiegelt die feurige Einbildungskraft Manches als möglich vor, was vor dem kalt überlegenden Verstand in das Bereich der Unmöglichkeit gehört. Dieses ist zum Theil Ursache, warum die Jugend auch da noch hofft, wo das Alter an dem Erfolg verzweifelt. Viertens endlich ist das Objekt der Hoffnung ein schwer zu erlangendes Gut. Von einem Gute, das sich ohne alle Mühe darbietet, dessen ich sozusagen schon sicher bin, sagt man nicht, ich hoffe es; man verlangt einfach darnach. Denn gerade dadurch unterscheidet sich die Hoffnung vom Verlangen, daß sie ein durch Hindernisse und Schwierigkeiten gesteigertes Verlangen ist.

2) Die Furcht flieht vor einem schwer zu überwindenden,

---

1) Streng genommen sollte hier vom Verlangen und Fliehen die Rede sein, weil aber die Natur beider Triebe so deutlich ist, daß sie jeder erkennt, sie zudem im Hoffen und Fürchten aufgenommen sind, haben wir es vorgezogen, die beiden obengenannten Affekte darzustellen.

drohenden Uebel. Doch muß auch hier erinnert werden, daß es nicht darauf ankommt, ob das Uebel an sich ein so beschaffenes ist, wenn es nur der Fürchtende dafür hält, so ist die Wirkung auf das Subjekt dieselbe. Daß der Eine aber vor der kleinsten Gefahr zittert, während sie der Andere verachtet, bewirkt hauptsächlich der Grundaffekt der Liebe. Wer nicht viel zu verlieren hat, d. h. wessen Herz nichts liebt, der fürchtet auch wenig. Trefflich weist dieses der heilige Bernhard an der Verläugnung Petri nach. Er sündigte, sagt er, jedoch nicht aus Verachtung oder Haß gegen Christus, sondern aus zu großer Selbstliebe. Und zu dieser verkehrten Selbstliebe veranlaßte den Willen nicht jene plötzliche Furcht, sondern diese war nur ein Beweis seiner Eigenliebe. Unstreitig war sie schon in ihm, aber ohne daß er es wußte, bevor er von dem, dem er nicht verborgen bleiben konnte, die Worte vernahm: ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verläugnen. Diese Schwäche des Willens, die durch den eingejagten Schrecken sich kund gab, aber nicht daraus entstand, offenbarte, in wie weit er sich selbst und in wie weit er Christum liebe [1]).

Daß die Furcht nicht aus der Liebe allein entspringt, leuchtet ein. Es müssen deßwegen auch die andern Ursachen angegeben werden. Ein Uebel ist schwer zu überwinden, macht also Furcht, aus zwei Gründen. Aus einem objektiven, weil der Gegenstand mit Macht und einer gewissen Unüberwindlichkeit auftritt, aus einem subjektiven, weil das Subjekt, dem das Unheil droht, entweder so schwach ist, oder sich so schwach fühlt, daß es dem Uebel nicht zu widerstehen vermag. Es begegnet uns hier dieselbe Erscheinung, die wir bei der Hoffnung namhaft machten. Wer Macht hat, sei es leibliche Stärke oder Geld, oder daß ihm die Kräfte Anderer zu Gebote stehen, fürchtet sich weniger, als der, dem dieses mangelt. Je mehr

1) de grat. et lib. arb. c. 12.

nemlich die Hoffnung ein Uebel zu überwinden auflebt, desto mehr schwindet die Furcht, man möchte ihm unterliegen. Dieses darf aber nicht so weit ausgedehnt werden, als ob da, wo keine Hoffnung mehr ist, die Furcht allgewaltig herrsche. Im Gegentheil, wo die Hoffnung keinen Raum mehr hat, hat auch die Furcht keinen. Oder wohin soll ich fliehen, wenn sich nirgends mehr eine Ausflucht bietet? Ein Uebel ohne Hoffnung, ihm entrinnen zu können, wird für kein drohendes, sondern bereits gegenwärtiges angesehen. Die Furcht verwandelt sich darum in Trauer, die sich unter der Last des Unglücks beugt, oder gar in dumpfer Erstarrung zusammenbricht.

§. 40.

Freude.

Freude ist das Vergnügen, das man in dem Besitz des geliebten Gegenstandes empfindet.

1) Der Gegenstand, den wir verlangen, ist entweder ein sinnlicher oder ein geistiger, und hienach wird auch die Freude in eine sinnliche oder geistige eingetheilt. Doch liegt der Unterschied nicht allein in dem verschiedenartigen Objekte, sondern auch im verschiedenen Seelenvermögen, das die Freude empfindet. Das dem sinnlichen Gegenstande entsprechende Seelenvermögen ist die Sinnlichkeit, weßwegen die im niedern Begehrungsvermögen durch sinnliche Gegenstände angeregte Lust Vergnügen oder sinnliche Freude heißt.

Die geistige Freude hingegen hat ihren Sitz im Willen und ist nichts Anderes als eine Bewegung des Willens. Aug. 14. de civit. dei cap. 6 [1]). Was also der sinnlichen oder geistigen Natur zusagend ist, wird durch seine Erlangung Ursache der Freude. Durch eine natürliche und sittliche Corruption

---

1) Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione, quae consequitur rationem. Th. 1. 2. 31. a 3.

kann jedoch auch an sich Unnatürliches dem Menschen zusagend und so Gegenstand der Freude werden. Die Lust, die unnatürliche Sünden hervorrufen, wird die Wahrheit des Gesagten bestätigen.

2) Wenn die Seele in dem ihr zusagenden Gute ruht, so ist die damit verbundene Gemüthsbewegung Freude. Zur Freude gehört aber nicht nur das Ruhen in dem begehrten Objekt, sondern auch ein Wissen darum. So freut sich das Thier, wenn es seine Beute erlangt, der Mensch, wenn er die Ursache einer Erscheinung gefunden hat, weil dieser weiß oder jenes fühlt, daß er zum Ziel gelangt ist. Durch dieses Gefühl und dieses Wissen wird das Begehrungsvermögen afficirt und die dadurch veranlaßte Bewegung desselben ist die Freude. Die Freude darum ein Ruhen im Besitz des Objekts, aber deßwegen doch keine Ruhe. Das Streben ruht, denn es besitzt das Verlangte, die Alteration der Seele durch das Objekt aber dauert fort [1]), oder fängt eigentlich erst recht an. Man stelle sich darum die Seligkeit der Himmlischen ja nicht als Quietismus vor, sondern als die höchste Thätigkeit. Der Außenwelt gegenüber herrscht bei den Freudigen freilich Ruhe, denn das Ziel ist erreicht, um so größer aber ist der Sturm im Innern.

Der Besitz eines Gegenstandes besteht darin, daß er uns oder zu uns gehört, daß wir mit ihm vereint sind. Die Vereinigung wird aber zum Theil dadurch vollzogen, daß wir einen Gegenstand erkennen (cf. oben §. 37). Darum bringt die Erkenntniß immer Freude mit sich [2]). Was der Mensch

---

1) Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit: tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est. Th. 1. 2. 31. a 1. ad 2.

2) Ihr (der Weisheit) Umgang hat nichts Bitteres und ihre Gesellschaft nichts Widriges, sondern Lust und Freude. Cap. 8. 16. Niederschlagend ist nur dann die Erkenntniß, wenn ihr Objekt betrübend ist, oder wenn die zu

erkennt, ist sein Eigenthum; das Objekt ist ihm nicht mehr ein fremdes, blos außer ihm seiendes, sondern es ist sein geworden. In dieser Errungenschaft ruhend freut sich die Seele. Die reelle Vereinigung ist aber vollkommener, in ihr besitzen wir den Gegenstand allseitiger, ihn selbst, nicht nur seinen Begriff, darum verursacht sie auch größere Freude. Die Mitte zwischen der aus dem Erkennen und der aus der Liebe entspringenden Freude hält die mit der Hoffnung verbundene. Sie besitzt den Gegenstand nicht nur ideell, sondern hat die Bürgschaft in sich, mit ihm auch wirklich vereinigt zu werden.

§. 41.

Trauer.

Trauer ist jene Gemüthsbewegung, welche durch ein gegenwärtiges Uebel verursacht wird.

Wie wir zwischen Freude und Lust unterschieden haben, so unterscheiden wir auch zwischen Schmerz und Trauer. Jenes Uebelbefinden, welches durch die Wahrnehmung der äußern Sinne verursacht wird, heißt Schmerz, jener Schmerz aber, der durch die innere Wahrnehmung entsteht, Trauer. Beidemal hat das Uebelbefinden seinen Sitz in der Seele, denn nicht der Leib, sondern die Seele empfindet den Schmerz (corpus non potest dolere, nisi dolente anima, sagt Augustin), wenn auch die Ursache des Schmerzes im Leib, in seiner Beschädigung liegt. Das der Trauer eigenthümliche Wesen tritt übrigens am Deutlichsten hervor, wenn wir sie mit den bisher angeführten Affekten vergleichen und ebenso auf das Verwandte wie Unterscheidende aufmerksam machen.

Gehen wir vom Haß aus, so verhält sich dieser gerade

---

große Anstrengung ermüdet. Auch die höchste Seelenthätigkeit nimmt die niedern Kräfte in Anspruch. Ermatten diese, so wird das Studium unerfreulich und beschwerlich und Erholung ist nothwendig.

so zur Trauer, wie die Liebe zur Freude. Die Liebe ist in ihrem Beginn ein Wohlgefallen, das, durch die Aehnlichkeit vorschreitend, in der Vereinigung sich vollendet. In der Gegenwart, in der Vereinigung mit dem Geliebten ruht die Seele, und diese Ruhe ist Freude. Die Freude ist demnach nichts Anderes als eine Folge und Vollendung der Liebe. Der Haß aber ist ein Mißfallen an einem Uebel; tritt dieses Uebel in die Gegenwart ein, so ruht, oder vielmehr ermüdet die Seele an seiner Gegenwart, und diese Ermattung der Seele in einem gegenwärtigen Uebel ist die Trauer. Es findet also zwischen Haß und Trauer dasselbe Verhältniß statt, wie zwischen Liebe und Freude. Nur kann man in einem Uebel nicht ruhen, weil Ruhe etwas der Natur Zusagendes in sich schließt, was bei der Trauer nicht der Fall ist. Die Freude hat ein Verlangen und Wohlgefallen bei sich, die Trauer ein Widerstreben, einen Haß. Und so lange das Uebel nicht mit solcher Macht über die Seele hereinbricht, daß sie ganz niedergebeugt wird, wird auch der Traurige immer gegen das Uebel reagiren. Ist es aber so groß, daß ihm keine Hoffnung mehr bleibt, dann verfällt er in jene Dumpfheit und Erstarrung, die von der Ruhe ebenso verschieden ist, als der Tod vom Schlafe. Die Ruhe der Freude ist nämlich Thätigkeit, die Dumpfheit der Trauer ist Aufhören aller Bewegung. Der Traurige weiß, von einem großen Uebel niedergedrückt, nimmer, ob er sich rechts oder links wenden soll, sondern vor sich hinstierend verhält er sich rein passiv, ein Seelenzustand, der sich auch im Körper abspiegelt, wenn er regungslos, in sich zusammengekauert, den Todesstreich empfängt. Zieht man also zwischen Freude und Trauer eine Parallele, so erweitert jene das Herz, diese schnürt es zusammen, jene regt zur Thätigkeit auf, diese lähmt jede Bewegung. Es wirkt darum, nach einer Bemerkung des heiligen Thomas [1]), keine Leidenschaft auf Leben und Gesundheit nach-

---

1) 1. 2. q. 37. a 4.

theiliger ein, als Trauer. Bewegung und Thätigkeit ist nämlich dem Leben natürlich. Wird diese durch Liebe, Freude ꝛc. zu sehr gesteigert, so daß sie das Maaß der Kräfte überschreitet, so wirkt auch sie verderblich. Erstarrung und Lähmung der Bewegung ist aber schon an sich dem menschlichen Leben feindsselig. Ist also die durch die erstern Leidenschaften hervorgerufene Alteration an sich nicht schädlich, sondern blos ihr Uebermaaß, so tritt hingegen die letztere schon ihrem Wesen nach dem Lebensprozeß entgegen [1]). Darum macht ein fröhliches Gemüth ein blühend Alter: ein trauriger Geist aber vertrocknet die Gebeine, Proverb. 17, 22. Oder wie es in demselben Buche der Sprüchwörter, 25, 20. heißt: „Wie die Motte dem Kleide und der Wurm dem Holze, so schadet die Traurigkeit dem Herzen des Mannes."

§. 42.

Zorn.

Zorn ist das Aufbrausen des Begehrungsvermögens, um sich für eine erlittene Unbild zu rächen.

Die außer dem Subjekt liegende Ursache des Zorns ist eine von vernünftigen Wesen zugefügte Kränkung. Sie reizt um so mehr zum Zorn, je empfindlicher sie ist. Eine der empfindlichsten ist aber, wie Thomas angibt, Geringschätzung, denn diese wird immer mit kalter Ueberlegung und absichtlich zugefügt. Eine aus Leidenschaft und Unvorsichtigkeit entstandene Beleidigung findet leichter Verzeihung und Entschuldigung,

---

1) Das Blutleben, der unbewußte Herd freudiger und trauriger Gefühlswelt, hat zwei Pole: die Athmung, in welcher es sich stets erneut und bildet, und die Absonderung, in welcher es stetig untergeht und sich zersetzt. Wie daher das Lachen als beschleunigte, regeres Blutleben fördernde, Athembewegung (das Lachen ist nichts anderes als ein beschleunigtes stoßweises Athmen) der Freude sich eignet, so wird das Weinen, als eigenthümliche Absonderung, zum Symbol der Trauer. Carus, Psych. S. 276.

weil Leidenschaft und Unvorsichtigkeit, wie wir hören werden, die Schuld vermindert. Ist zudem der Gekränkte eine angesehene Person, und wird er gerade in dem, worin er sich auszeichnet, verachtet, so ist das Unrecht größer und offenkundiger, und darum der Anlaß zum Zorne näher liegend. Zorn ist darum auch meistens eine noble Passion, d. h. ein Charakteristikon solcher Männer, die sich fühlen und die Macht haben zur Rache. Bei Schwächlingen ist der Zorn auch bald vorhanden, doch ist er mehr Trauer als Rachelust. Diesen ist nämlich oft die geringste Aeußerung ein Uebel, über die sich ein kräftiger Charakter hinwegsetzt. Weil sie aber die Macht zur Rache nicht haben, müssen sie den Zorn in sich verschließen und dadurch wird ein Zustand in der Seele gesetzt, der sich zum Haß gestaltet. Bei Vielvermögenden hingegen tritt die Trauer in Hintergrund und die Lust zur Rache behält die Oberhand.

Wie der Zorn durch eine von vernünftigen Wesen zugefügte Kränkung verursacht wird, so erhebt er sich auch blos gegen vernüftige Wesen. Den Elementen zürnen ist eine Narrheit. Denn einmal können sie nicht beleidigen, sodann will der Zürnende nicht nur wehe thun, tückisch und hinterlistig, so daß der Beleidigte nicht weiß, woher es kommt, sondern er tritt offen auf, weil er einen Akt der Gerechtigkeit zu üben glaubt und verlangt, daß der Beleidiger die Rache empfinde. Er soll wissen, das ist der wohlverdiente Lohn für meine Kränkung. Der Zürnende will also wehe thun, er will, daß der Beleidiger es schmerzlich empfinde und als Vergeltung und Strafe für sein Benehmen ansehe. Liegt aber dieses im Wesen des Zürnens, wie kann denn ein vernünftiger Mensch, dem Meere zürnend, es peitschen lassen, weil es seine Schiffe zerstörte? Das Kind schlägt allerdings zürnend den Stuhl, an den es den Kopf angestoßen, aber darum, weil es meint, der Stuhl empfinde den Schmerz.

Hätten wir so die äußere Veranlassung zum Zorne ange-

geben, so handelt es sich jetzt um den psychologischen Verlauf. Die erste Thätigkeit übt der Verstand, der die Beleidigung als solche erkennt und dem Begehrungsvermögen offenbart. Ich sage offenbart, würde nemlich der Verstand das Begehrungsvermögen durch den Willen bewegen, eine Kränkung zu rächen, so ist dieser Zorn keine Leidenschaft mehr, sondern ein Willensakt. Andererseits offenbart und erkennt aber der Verstand die Kränkung, denn ohne das Bewußtsein einer Kränkung entsteht kein Zorn, und eine Handlung dahin zu beurtheilen, ob sie beleidigend sei oder nicht, überschreitet die Sphäre der Wahrnehmung. Der Verstand denuncirt also dem Begehrungsvermögen die Kränkung, die als ein Uebel erscheint. Durch ein gegenwärtiges Uebel entsteht aber Trauer, darum ist der Keim und Anfang des Zornes Trauer. Ist das Uebel übergroß, so daß alle Reaktion gegen dasselbe unmöglich ist oder scheint, so ist die Grundstimmung eines so Beleidigten düstere Schwermuth; sind aber durch das Uebel nicht alle Kräfte des Beleidigten gelähmt, ist vielmehr Hoffnung vorhanden, sich rächen zu können, so erhebt sich der Beleidigte gegen den Beleidiger. Plötzlich flammt die Leidenschaft auf, um das Uebel durch die Rache so schnell als möglich und vollständig zu entfernen. Ist die Rache geübt, so ist das Begehren gestillt, das Uebel entfernt, der Zorn schwindet. Man findet sogar, daß der Zorn beinahe augenblicklich in Mitleid übergeht, weil er nichts Anderes will, als das Unrecht vergelten. Glaubt er nun, daß er dem Beleidiger zu wehe gethan habe, mehr gethan habe, als zur Austilgung des erlittenen Schimpfes nöthig gewesen sei, so schmerzt es ihn.

Dieses bittersüße Gefühl, einerseits beleidigt zu sein, andererseits, die Beleidigung vergelten zu können, ist dem Zorne eigenthümlich, weil sein Objekt ebenfalls ein zweifaches ist, einerseits Rache, die Lust gewährt, andererseits die Beleidigung, die Trauer verursacht. Der Zorn hat deßwegen auch keine ihm entgegengesetzte Leidenschaft,

wie die Liebe den Haß, Hoffnung die Furcht. Er trägt diesen Gegensatz in sich. Thomas führt eine treffende Analogie dafür an, wenn er sagt, es verhalte sich mit ihm, wie mit den gemischten Farben. Diese haben auch kein Gegentheil außer ihnen, wie z. B. die weiße Farbe die schwarze, sondern sie schließen es, wie das Graue, in sich.

II. Das höhere Begehrungsvermögen.

§. 43.

Wahlfreiheit.

Wahlfreiheit ist das Vermögen, dieses oder jenes wollen oder auch nicht wollen zu können.

1) Da wir den Satz aufgestellt haben, daß das Wollen vom Zwange frei, innerlich aber durch eine sittliche Nothwendigkeit gebunden sei, könnte man glauben, wir wären auf dem nächsten Wege zum Jansenismus. Bajus und Jansen haben die Freiheit blos in die libertas a coactione gesetzt, und ausdrücklich hat der Pabst die Proposition verworfen: quod voluntarie fit, etiamsi necessitate fit, libere tamen fit. Erklärt man diese necessitas für eine sittliche Nothwendigkeit, so hat der Satz im Hinblick auf die Seligen (obwohl auch diesen noch die Wahlfreiheit als Potenz bleibt) einige Wahrheit. Allein um diese handelt es sich nicht und der Jansenismus hat seine Behauptung nach einer ganz andern Seite hin geltend gemacht. Daß bei den Seligen Freiheit und Nothwendigkeit zusammenfällt, weil das Schauen Gottes die Liebe aus allen Kräften zur Folge hat, wird nicht bestritten. Will man aber diesen Satz auf den Erdenpilger übertragen und sagen, daß er, obwohl frei, dennoch mit Nothwendigkeit handle, weil er entweder von der Gnade oder Sünde necessitirt werde, so ist das durchaus falsch. Muß ich von der Gnade gezogen Gutes thun, so daß ich nichts Böses thun

kann, und muß ich von der Begierlichkeit getrieben Böses thun, so daß ich nichts Gutes thun kann, so bin ich nicht mehr frei.

Wir entwickeln daher unsern obigen Satz weiter dahin: der Mensch hat nicht nur das Vermögen zu wollen, sondern auch Wahlfreiheit. Er kann dieses oder jenes wollen, wollen oder nicht wollen (libertas contrarietatis et contradictionis). Das Verhältniß von Wollen zur Wahlfreiheit wäre also kurz dieses, daß sich der Mensch durch die Wahlfreiheit seine eigene Neigung schaffen kann, wohingegen das Wollen der ihm angeborenen Neigung folgt. Im Wählen besteht darum die Wahlfreiheit. In dieser ihr eigenthümlichen Funktion offenbart sie sich und nicht im Wirken. Zu der Wahlfreiheit, sagt Bernhard (de lib. arb. et gratia), gehört nicht und hat nie gehört das Können, sondern nur das Wollen und sie macht die Creatur nicht vermögend, sondern nur wollend. Daher hat diese die Wahlfreiheit nicht verloren, wenn sie nicht mehr vermögend, sondern, wenn sie nicht mehr wollend ist. Wer so von der Sünde gefesselt wäre, daß er das Gute nicht mehr wählen, und so von der Gnade genöthigt wäre, daß er das Böse nicht mehr wollen könnte, der hätte die Wahlfreiheit verloren. Ganz übereinstimmend mit Bernhard lehrt Thomas [1]), deßwegen nennt man uns wahlfrei, weil wir das Eine annehmen, das Andere zurückweisen, d. h. wählen können; wenn man daher die Natur der Wahlfreiheit erkennen will, muß man das Wesen des Wählens verstehen lernen. Daß der Mensch Wahlfreiheit hat, lehrt Schrift und Tradition nicht weniger deutlich als die Erfahrung. In Beziehung auf die letztere ist die Aeußerung des heiligen Augustinus bekannt: so tief sei das Bewußtsein der Freiheit gewurzelt, daß man lieber die göttliche Vorsehung als die Freiheit des Willens läugne, wo jene diesem zu widerstreiten scheine. Auch die Klage Luthers mag als Beweis dienen, die

1) Summa 1. 83. a 3.

Klage: durch die Theologaster sei die Lehre von der Freiheit so unter den Christen befestigt worden, daß sie kaum mehr zu vertilgen sei.

Dadurch ist der jansenistische Irrthum vollkommen beseitigt. Von der Lehre ausgehend, daß bei den Seligen Freiheit und Nothwendigkeit zusammenfällt, daß ohne die Gnade Keiner Gutes thut, setzten sie das Wesen der Freiheit ganz und ausschließlich in die Entschiedenheit entweder für das Gute oder für das Böse [1]). Und es ist etwas Wahres daran. Entweder ist der Wille gut oder bös, anders tritt er nie in die Erscheinung. Nur gibt diese Auffassung nicht den vollen Begriff der Freiheit, sondern zu diesem gehört die Möglichkeit, sich auch anders entscheiden zu können. Dieses letztere Moment machen gerade so einseitig die Pelagianer geltend, die den ganzen Begriff des Willens in der Wahlfreiheit aufgehen lassen. Die Natur des Willens liegt allerdings in der Wahlfreiheit. Die Indifferenz ist aber das Allgemeinste, Abstrakteste an ihm, und als lautere Indifferenz ist er nie wirklich. Es findet sich kein Augenblick im menschlichen Leben, in dem der Wille ein bloßes aequilibrium wäre, sondern immer ist er schon irgendwie bestimmt. Wer daher die Freiheit als Indifferenz faßt, faßt blos ein Moment in's Auge, von dem das andere, das der Entschiedenheit für das Gute oder Böse, nicht getrennt werden darf, und wer die Freiheit blos als Entschiedenheit für das Gute und Böse nimmt, übersieht das andere Moment. Der volle Begriff der Freiheit liegt

---

1) Es ist hier nicht der Ort ihre Theorie näher zu entwickeln, weil dieses der Dogmatik anheimfällt, nur so viel sei zum Verständniß des Obigen bemerkt. Jansen faßt den Willen als bloße Spontaneität, und vergleicht ihn einem Wagbalken, der in seinem Gleichgewichte bleibt, bis er, nicht durch innere Selbstbestimmung sich für das Eine oder Andere entscheidet, sondern durch eine außerhalb des Willens liegende Ursache (delectatio prava vel coelestis) für das Eine mit Ausschluß des Andern bestimmt wird. Er selbst kann nicht wählen, sondern die delectatio nöthigt ihm die Entscheidung ab. Darum kennt er nur einen guten und bösen, aber keinen wahlfreien Willen.

darum nicht in der Indifferenz oder natürlichen (formalen) Freiheit, sondern in der *sittlichen* (*realen*), *die aber die natürliche in sich schließt.*

2) Ehe wir zur sittlichen Freiheit übergehen, haben wir noch zwei Punkte zu besprechen, die Bedeutung, welche der Wahlfreiheit in der Moral zukommt, und die nähere Angabe ihres Verhältnisses zur sittlichen Freiheit.

Daß der Wille als wahlfrei das Band, das ihn an den Schöpfer knüpft, zerreißen und seiner eigenen Neigung folgen kann, darin liegt die *Möglichkeit der Sünde.* Ebenso liegt aber auch darin für ihn die Möglichkeit, dem *Zuge der Gnade zu folgen*, wenn er bereits von der Sünde gebunden ist, und so sein Heil zu wirken. Die Wahlfreiheit ist daher die Bedingung des sittlich Bösen und des sittlich Guten. Dieses Letztere noch aus dem Grunde, weil der Mensch nicht wesenhaft gut ist, das ist Gott allein. Damit nun, was nicht von Natur sein eigen ist, in seinen Besitz gelange, ihm eigenthümlich angehöre, hat ihm Gott Wahlfreiheit gegeben, damit er es durch diese sich aneigne und sofort zum Besitzthum erhebe. Wahlfreiheit ist so wenig ein Gebrechen, daß sie vielmehr eine Ausstattung der göttlichen Freiheit ist, deren Selbstbestimmung eine absolute ist, die sich zwar im Menschen nicht so findet, als ob er an Gott und das Gute gar nicht gebunden wäre, aber so, daß er diesem Zuge nicht folgen *muß*, wenn er es auch thun *soll*. Wäre ihm der Wille Gottes kein blos *gebietender*, sondern ein zwingender, so hätte er mit der Wahlfreiheit zugleich die Möglichkeit jeder sittlichen Handlung verloren. Darum hat der göttliche Wille sich selbst der sittlichen Sphäre des Menschen gegenüber eine Schranke gezogen, in der er, obwohl er sonst bewirkt, was er bejaht, nur gebietet. Man spöttelt zwar über dieses sich selbst Schranken Setzen Gottes, aber wird vielleicht Gott mehr als der absolute anerkannt, wenn sein Wille so allgewaltig ist, daß er ihn gar nicht beschränken kann und ihn so an der Schöpfung des

Höchsten, ihm Ebenbildlichsten, eines freien Menschen nämlich, hindern würde? Wenn man die göttliche Wirksamkeit blos als Allmacht auffaßt, deren Kern Naturnothwendigkeit ist, und die deßwegen auch alle übrigen moralischen Eigenschaften Gottes in sich absorbirt, dann ist es freilich unerklärlich (widersprechend), wie die göttliche Wirksamkeit die menschliche als freie gewähren lassen könne [1]). Ist Gott aber, was er ist, Geist, Liebe, so wird er, obwohl er auch den wahlfreien Willen trägt, ihn doch nicht aufheben, sondern, den er frei geschaffen, auch frei lenken. Wie es nicht gegen die Art und Weise der Natur ist, wie sie Gott lenkt, so ist es auch nicht gegen das Wesen des Willens, wie ihn Gott regiert. Er regiert die Natur natürlich (naturnothwendig) und lenkt den freien Willen frei.

3) Ist dem Menschen durch die Wahlfreiheit zwar das Vermögen des Guten und Bösen gegeben, ist er aber dazu geschaffen, das Gute zu vollziehen und fordert ihn sein Gewissen dazu auf, so kann auch die Vollendung des Willens, sein Höhepunkt, unmöglich in der Wahlfreiheit, als Möglichkeit des Guten und Bösen, liegen. Auch im gemeinen Leben hält es Niemand für Vollkommenheit, unentschieden bald da, bald dorthin neigen zu können, wie der Prophet sagt, nach beiden Seiten hin zu hinken, sondern Entschiedenheit, die fest in ihrer Richtung auf Gott beharrt, das was man Charakter nennt, das ist ein Vorzug, und je mehr diese Richtung auf das Gute den ganzen Willen durchdringt, desto mehr wird er sich von allem Schwanken und Wählen entfernen. Die sittliche Vollkommen-

---

1) Schön schildert Clemens Alex. die Freiheit sowohl in Gott als im Menschen in den Worten: Neque enim deus invitus est bonus, quomodo ignis est praeditus vi calefaciendi: verum voluntarie bona impertit, etiamsi anticipet petitionem. Neque vero invite salvus erit is, qui fit salvus (non est enim inanimus), sed omnino voluntarie et libero animi arbitrio contendet ad salutem. Clem. strom. l. VII. c. 7. S. 333.

heit besteht also nicht in jener Beweglichkeit, die immer bereit ist, den leisesten, auch contradiktorisch entgegengesetzten Neigungen zu entsprechen, darin besteht aber nicht die Virtuosität der Wahlfreiheit, sondern in Entschiedenheit, die bis zur sittlichen Nothwendigkeit [1]) sich steigert, und diese Entschiedenheit nennen wir sittliche Freiheit. Daraus folgt, daß die Wahlfreiheit, blos ein Uebergangsmoment, Mittel zum Zweck ist. Sie steht nicht als Zweck da, sondern treibt von selbst zur sittlichen Freiheit vorwärts, während die Entschiedenheit, wenn sie nicht naturnothwendig, sondern sittlich ist, rückwärts gehend, ihren Ursprung in der Wahlfreiheit nimmt. Dieser Uebergang der formalen Freiheit in die reale wird durch die That (nicht blos nach außen wirkende, sondern auch im Innern sich vollziehende) bewirkt, durch welche das Wählen zum Ergreifen, der dritten Funktion des Willens, fortschreitet.

§. 44.

Sittliche Freiheit.

Die sittliche Freiheit besteht in der frei gewollten Entschiedenheit für das Gute.

1) Der heilige Bernhard unterscheidet in seiner Schrift über Gnade und Freiheit eine dreifache Freiheit: Freiheit der Natur, Freiheit der Gnade und Freiheit der Herrlichkeit. Die erste ist die Wahlfreiheit, die beiden letztern fassen wir unter dem Begriff der sittlichen Freiheit zusammen. Im dritten Kapitel sagt er nemlich: die Wahlfreiheit ist nicht dieselbe, von welcher der Apostel spricht: wo der Geist des Herrn, da ist Freiheit, II. Corth. 3, 17, denn diese Freiheit ist die Freiheit von der Sünde. Weiter gibt es eine Freiheit von dem Elende, von welcher derselbe Apostel,

---

1) Sittlich nothwendig nennen wir das, was zwar fest in einer Richtung beharrt, die Möglichkeit des Andersseinkönnens aber dennoch nicht verliert.

Röm. 8, 21, schreibt: auch die Creatur wird frei werden von dem Dienste des vergänglichen Wesens, zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Kann nun aber Jemand in diesem Leben sich diese Freiheit zu eigen machen? Daher behaupten wir gleichfalls nicht ohne Grund, daß auch damit die Wahlfreiheit nicht gemeint sei. Da es also drei Arten von Freiheit gibt, eine Freiheit von der Sünde, eine Freiheit vom Elend, eine Freiheit von der Nothwendigkeit, so haben wir die letztere von Natur, zu der erstern erneuert uns die Gnade, die mittlere wartet unser im himmlischen Vaterlande. Für's Erste nemlich sind wir geschaffen zur Freiheit des Willens, und zur Selbstbestimmung der Freiheit als edle Creaturen in Beziehung zu Gott [1]). In zweiter Stufe werden wir wiedergeboren zur Unschuld als neue Creaturen in Christo. Drittens werden wir erhoben zur Herrlichkeit als vollkommene Creaturen im Geiste.

Auf diese Weise schildert Bernhard die drei Stufen der Freiheit und so viel werden wir daraus als gewiß abnehmen dürfen, daß das Wesen der Freiheit nicht allein in der Wahlfreiheit liegt, daß diese vielmehr nur die natürliche Unterlage derselben ist. Um zum wahren Begriff der Freiheit zu kommen, muß man die Wahlfreiheit aufheben, jedoch so, daß sie in der höheren Stufe negirt und bewahrt ist. Durch die Wahlfreiheit sind wir nemlich gleichsam unsere eigenen Geschöpfe, durch die sittliche Freiheit aber werden wir Gottes Geschöpfe. Weil es aber besser für uns wäre, gar nicht geworden zu sein, als unsere eigenen Geschöpfe zu bleiben [2]) (denn die sich zu eigen werden wollen gleich den Göttern, wissend

1) Porro nempe in liberam voluntatem ac voluntariam libertatem conditi sumus nobilis deo creatura; secundo reformamur in innocentiam nova in Christo creatura: tertio sublimamur in gloriam perfecta in spiritu creatura. Bern. de grat. et lib. arb. c. 3.

2) Einen verwandten Gedanken spricht Dionys. Areop. aus de div. nom. c. 7. §. 1.

das Gute und das Böse, sind nicht nur sich selbst, sondern auch dem Teufel zu eigen geworden), macht der, welcher den Willen frei gemacht hat, ihn auch gut, und gut wird er dadurch, daß wir durch die sittliche Freiheit seine Geschöpfe werden [1]). So wenig steht Freiheit und Gnade in Widerspruch, daß die Freiheit durch die Gnade erst wahre Freiheit wird. Erst dann will der Mensch frei, wenn er dem Wesen seines Willens gemäß will, dieses Wesen besteht aber darin, Gottes Willen zu wollen [2]), denn dazu hat ihn Gott geschaffen, daß er ihn liebe und ihm diene. Je mehr er sich daher ganz und voll Gottes Willen unterwirft, desto mehr participirt sein Wille am göttlichen, und je mehr er an diesem participirt, desto weniger kann er etwas Anderes als Gott wollen, so daß zuletzt diese sittliche Freiheit zu einer heiligen Nothwendigkeit wird, die aber nie die Möglichkeit des Andersseinkönnens ausschließt, weil auch der heiligste noch Mensch ist und bleibt, zu dessen Wesen Wahlfreiheit gehört [3]). Auf diese Weise kommen wir auf einen Punkt, wo Freiheit und Nothwendigkeit zusammen fallen, aber es ist eine Nothwendigkeit, die aus der Freiheit hervorgegangen ist und sich von der nicht aus der Freiheit hervorgegangenen, um Möhlers Worte zu gebrauchen, ebenso unterscheidet, wie der fromme Mensch vom frommen Schafe unterschieden ist, das bei all seiner nothwendigen Frömmigkeit nicht den mindesten sittlichen Werth hat. Beide Begriffe, den der Freiheit und der

1) Bernh. l. c.

2) cf. §. 35.

3) Diese Nothwendigkeit hebt besonders Clemens Alex. an vielen Stellen hervor, ja er setzt gerade in diese Beständigkeit im Guten das Wesen des Gnostikers. Von vielen Stellen nur Eine. Ei ergo, qui exercitatione gnostica virtutem quae non potest amitti comparavit, efficitur naturalis habitus. Et sicut lapidi gravitas, ita hujus scientia evadit hujusmodi ut amitti non possit: nec invito sed sponte, vi rationis et cognitionis atque providentiae, eo deducitur ut non amittatur. Quippe cavendo eo deducitur ut amitti non possit. stromat. Lib. 7. c. 7. S. 337.

vollendeten Abhängigkeit von Gott faßt der Apostel so zusammen: wer im Herrn berufen ward als Sklave, ist ein Freigelassener des Herrn; deßgleichen wer als Freier berufen war, ist ein Sklave des Herrn. 1. Corinth. 7, 22 [1]). Wobei ich nur an das Verhältniß der Sklaven zu ihren Herrn in der alten Welt erinnere, um das ganze Gewicht der apostolischen Worte vom Verhältniß unseres Willens zu Gott würdigen zu können.

Wie aber die Entschiedenheit für das Gute zn einer heiligen Nothwendigkeit werden kann, so auch die Entschiedenheit für das Böse zu einer unheiligen Nothwendigkeit. Ist aber jene Nothwendigkeit zugleich die höchste Freiheit, weil der Mensch in der Vereinigung mit Gott die Vollendung seines eigenen Wesens empfängt, wie wir früher auseinandersetzten, so ist hingegen diese Nothwendigkeit vollkommene Knechtschaft, weil er in ihr von einer seiner Bestimmung diametral entgegengesetzten Macht beherrscht wird. Trotz dieser Knechtschaft wird aber die Wahlfreiheit zwar wohl geschwächt, aber nicht vernichtet [2]). Darin liegt der lutherische Irrthum, der glaubte, durch die Knechtschaft unter der Sünde habe der Mensch nicht nur die sittliche, sondern auch die Wahlfreiheit eingebüßt. Dieses letztere als ein zur Integrität des Menschen gehörendes natürliches Vermögen kann, wenn man den Menschen als solchen nicht selbst zerstören will, unmöglich verloren gehen. Ungeachtet dessen lehrt aber die Kirche, daß die durch

---

1) cf. 1. Petr. 2. 16.

2) Möhler gibt die Lehre des hl. Anselm über diesen Punkt mit folgenden Worten: Vor dem Falle war der Mensch Aktu frei, mit der Möglichkeit durch eigene Schuld unfrei zu werden. Nach dem Falle ist es umgekehrt; er ist Aktu unfrei, mit der Möglichkeit, wieder wirklich frei zu werden. Das bloße Wahlvermögen muß man aber nicht mit dem edlen Titel von Freiheit beehren. Denn die Freiheit ist erst durch den Fall das Wahlvermögen geworden, jedoch so, daß das Gute Aktu nicht gewählt wird (ohne die Gnade), sondern nur möglicherweise gewählt werden kann, wenn diese sich nahet. Gesammelte Aufsätze, von Döllinger herausgegeben, S. 172.

die Sünde afficirte Wahlfreiheit ihre ursprüngliche Beweglichkeit und Elasticität nicht mehr besitze, sondern eine Neigung zum Bösen habe, die ihr das Wählen und Annehmen des Guten erschwert. Wir urgiren dieses besonders darum, weil auch bessere Protestanten davon so gerne Umgang nehmen und glauben, die katholische Kirche setze die Folge der Sünde (besonders Erbsünde) blos und allein in den Verlust der heiligmachenden Gnade und nicht auch in ein Verderben der Natur. Wenn J. Müller in seiner christlichen Lehre von der Sünde für diese negative Auffassung von den Sündenfolgen sich besonders auf Bellarmin beruft, so geben wir zu, daß dieser große Theologe in diesem Punkte die katholische Lehre nicht ganz rein faßt, aber das vulneratus in naturalibus des heiligen Thomas von Aquin und der Ausspruch der Kirchenversammlung von Trient: secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse [1]) hätte ihm zeigen sollen, was Lehre der katholischen Kirche ist [2]).

2) Die Thätigkeit der sittlichen Freiheit concentrirt sich darin, nachdem sie sich Gott zum Opfer gebracht, um sich von ihm wieder in ihrer Vollendung zu empfangen [3]), auch die Außenwelt zu ihm zu führen. Sie richtet sich also einerseits auf sich selbst und andererseits auf das Nichtich. Auf sich selbst richtet sie sich, um alle ihre Triebe und Regungen in vollen Einklang mit sich zu setzen und erst dann, wenn der Wille über alle andern Vermögen als unbeschränkter Herr gebietet, ist er, der Knecht Gottes, frei, wovon in den folgenden Paragraphen die Rede sein wird.

Hat er einmal diesen Standpunkt gewonnen, daß er über

---

1) Trdt. sess. 5. n. 1.

2) Damit wollen wir übrigens die Lehre Müllers von der Sünde, sofern er sie in die Natur setzt, durchaus nicht billigen, wie wir sie auch nicht mit den Aussprüchen der hl. Schrift, von der Kirche nichts zu sagen, in Einklang bringen könnten. Ein weiteres Eingehen auf diesen Gegenstand fällt nicht in das Gebiet der Moral, sondern der Dogmatik.

3) cf. §. 3.

sich Herr, in freier Abhängigkeit zu Gott steht, so wird er, wie der Gläubige die Welt ihrem Wesen nach in Gott begreift, so auch als Freigelassener Christi dieselbe durch seinen Willen beherrschen. Der Priester Gottes ist König der Natur, wie dieses das Leben nicht blos eines Heiligen zeigt [1]). Ist die Empörung der Natur gegen den Menschen Folge der Sünde, so wird mit der schwindenden Ursache auch die Folge erbleichen. Wie ihm, dem im rechten Verhältnisse zu Gott Stehenden, im Paradiese alle Thiere dienstbar waren und gehorchten, so werden auch, je mehr der Mensch durch Liebe sich wieder jenem Verhältnisse nähert und Gott in Einfalt des Herzens gehorcht, die Thiere zu ihrem ursprünglichen Gehorsam zurückkehren, und den als ihren Herrn anerkennen, den ihnen Gott als Herrn gesetzt hat. Ein ähnliches Verhältniß findet sich der unbelebten Natur gegenüber. Dieselbe quellende und strömende Liebe, sagt Görres von Franciscus von Assisi [2]), die Würmer aus dem Wege trug, damit der Fuß der Gehenden sie nicht zertrat, weil der Heiland einmal gesagt, ich bin ein Wurm und kein Mensch, und der die Bienen im Winter mit Wein ernährte, damit sie in der Kälte nicht erstarrten, ergoß sich auch gegen die sogenannte leblose Natur, und suchte mit ihrem Feuer auch in ihr den schlafenden Herzschlag zu erwecken. Mit unendlichem Ergötzen, erzählt Th. de Celano von ihm, konnte er an der Schöne der Blumen sich erfreuen, weil er in ihr den Wiederschein dessen erblickte, der aus der Wurzel Jesse hervorgegangen, und wo er ihrer viele beisammen fand, ließ er auch mit ihnen sich in einfältig fromme Gespräche ein. So forderte er Saaten, Weinberge, Steine, Wälder, allen Reiz der Felder, das Kühl der Brunnen, die Grüne der Gärten und alle Elemente zur Liebe Gottes auf, und blickte mit gleichem Wunsche und gleich unaussprechlicher Freude in den Sternenhimmel, weil er in ihm wie im Spiegel das Bild des

1) Clemens Alex. strom. l. 3. 5. S. 152.

2) Im Katholiken 6. Jahrg. 4. Heft.

Schöpfers zu erblicken glaubte. Und wie er diesem nun in vollem Gehorsam zum Dienste sich hingegeben, so schienen auch ihm die Elemente ihrerseits wieder in Dienstpflicht zugethan. Als die Aerzte einst nöthig fanden, ihm das glühende Eisen an den Schläfen anzulegen, da segnete er es zuerst, und sprach: Bruder Feuer! vor Allen hat dich der Höchste schön und nützlich und kräftig herausgeschaffen; so sei mir denn auch in dieser Stunde zugethan, und Gott möge deinen Brand mir lindern, daß ich ihn ertragen könne, das Eisen wurde angelegt, und der Heilige rief: lobt mit mir, ihr Brüder, den Allerhöchsten, ich spüre weder des Feuers Gluth noch einigen Schmerz.

Daß dieses aber nicht blos der Natur, sondern auch dem Menschen gegenüber gilt, darüber aus unzähligen Beispielen nur Eines. „Selbst auf den von Allen gefürchteten, gewaltigen Wilhelm den Eroberer macht er (Anselm von Canterbury) einen solchen Eindruck, daß er Allen durch Anselms Gegenwart wie umgewandelt erschien. Das ist die Gewalt der Tugend, und der Beweis, daß der Mensch für sie geschaffen ist [1].“

Drittes Kapitel.

Das Verhältniß der Seelenvermögen zu einander.

§. 45.

Verhältniß von Freiheit und Vernunft zu einander.

1) Das Erkennen ist ein in sich Aufnehmen der Außenwelt, das Wollen, oder dasselbe in seiner Spitze gefaßt, das Wirken, ist ein Hinaussetzen der Innenwelt in die Außenwelt. Wie das Erkennen darauf ausgeht, die Außenwelt in sich abzubilden und nachzubilden, so strebt der Wille das innerlich Nach-

---

1) So der selige Möhler. cf. Gesammelte Aufsätze, von Döllinger herausgegeben. I. S. 65.

und Abgebildete, den Gedanken, äußerlich zu verwirklichen. Beide Richtungen der Seele laufen scharf getrennt auseinander und doch bedingen sie sich gegenseitig. Denn der Wille ist nur dadurch frei, kann sich nur in dem aus sich selbst bestimmen, der selbstbewußt ist, und das Selbstbewußtsein kann sich der umgebenden auf dasselbe einwirkenden Außenwelt gegenüber nur dadurch in seiner Identität und im Unterschiede von ihr behaupten, daß es sich selbst bestimmen kann. Andererseits hat das Wollen das Denken zur Voraussetzung, weil es nur die Realisirung eines Gedachten ist, und das Denken hat das Wollen zur Voraussetzung, weil es die Reproduktion eines Verwirklichten ist. Und je höher die geistige Entwicklung in einem Menschen voranschreitet, desto mehr werden beide Kräfte sich zur Einheit zusammenschließen, wie denn auch im Urbild, von dem der Menschengeist nur ein Abbild oder Ebenbild ist, Denken und Wollen zusammenfallen, so daß Gott das, was er denkt, durch seinen Willen real setzt, und das durch seinen Willen real Gesetzte vollkommen erkennt oder in sich aufgenommen hat. Das ist also die Aufgabe des Menschen im sittlichen Gebiete, diesem Urbilde immer ähnlicher zu werden. Dadurch, daß jedes Aeußere in ihm ein Inneres und jedes Innere ein Aeußeres wird, d. h. das als sittlich gut Erkannte soll kein Erkanntes bleiben, keine blos innerlich gute Gesinnung, sondern durch den Willen im Leben ausgewirkt werden und jedes äußerlich Gegebene, jede sittliche That, soll eine innere werden. Die höchste sittliche Virtuosität wäre ihr vollkommenes Einssein. Auf einer niedern sittlichen Stufe werden aber viele fromme Gedanken und Wünsche solche bleiben, die schwache Thatkraft wird sie nicht verkörpern, oder viele äußere gute Werke werden durch eine fromme Gesinnung nicht verinnerlicht [1]). Fassen wir es

1) Daß nicht jeder Gedanke gerade in der äußern Sinnenwelt verwirklicht werden muß, versteht sich wohl von selbst.

concreter, so wird sich dort ein todter Glaube vorfinden, den der schwache Wille nicht durch gute Werke realisirt; hier aber wird sich eine pharisäische Werkheiligkeit zeigen, der die entsprechende Gesinnung fehlt. Gehen wir auf das Gebiet des Cultus über, so werden wir dort unverstandene, äußere Ceremonien treffen, hier eine unkräftige, alles Cultus ledige Innerlichkeit. Pharisäismus und Protestantismus. Das Wahre aber findet sich in der Kirche, in deren Cult jedes Innere ein Aeußeres und jedes Aeußere ein Inneres ist [1]).

2) Da der Wille seiner Natur gemäß das Gute will, so setzt er sich selbst und aus sich selbst in Bewegung, dieses und was auf dasselbe abzielt zu erlangen. Gemäß diesem ihm von Gott eingeborenen Streben nach dem Guten bestimmt er aber nicht nur sich selbst, sondern auch die Vernunft. Er bewirkt, daß die Vernunft erkennen will, daß sie sich zur Erforschung der Wahrheit anschickt. Denn das Vermögen, das das Gute im Allgemeinen will, lenkt alle andern Vermögen, die dieses oder jenes einzelne Gute wollen. Zur Verdeutlichung dessen führt Thomas folgendes Beispiel an. Der König, welcher das Wohl des ganzen Reiches will, setzt durch seinen Befehl die Statthalter, welchen das Wohl der einzelnen Provinzen obliegt, in Thätigkeit. Das Objekt des Willens ist aber das Gute im Allgemeinen, der Endzweck überhaupt. Jedes andere Vermögen hat einen besondern Zweck, ein ihm eigens zukommendes Gute, wie das Gesicht die Wahrnehmung der Farbe, die Vernunft die Erkenntniß der Wahrheit. So denn bewegt der Wille, als Triebfeder, alle übrigen Vermögen [2]).

---

1) Man kann übrigens diesen Gegensatz noch weiter ausdehnen und dann gestaltet er sich zu dem von Theorie und Praxis, Wissenschaft und Leben. Ob es aber dann ein Vorzug der gegenwärtigen Moral sei, wie Hirscher meint, oder eine Einseitigkeit, wenn sie all dem feind ist, was für dieses Leben ohne Werth ist, (I. Bd. S. 74. 3. Aufl.) lassen wir Andere entscheiden.

2) Thom. S. I. q. 82. a 4. cf. Franz Sales von der Liebe Gottes l. 1. c. 1.

Sogleich oder zugleich tritt die Thätigkeit der Vernunft hinzu, sofern der Wille das, was er will, nach der Ordnung der Vernunft will. Denn zu dem denkenden bewußten Willen gelangt kein Reiz als Beweggrund, als durch das Medium des Denkens oder Bewußtseins. Würde ihm aber die Vernunft nur ein Gutes, das absolut Gute vorhalten, und will der Wille seiner Natur nach dieses, so wäre er nicht frei [1]). Darum, obwohl die Freiheit in dem Willen, als dem Subjekte, wurzelt, ist die Vernunft die nächste Ursache derselben, sofern sie dem Willen verschiedene, mehr oder weniger am höchsten Gute theilnehmende Objekte vorführt, von denen er wählen kann. Weil den verschiedenen Objekten gegenüber, die die Vernunft dem Willen vorhält, nicht nur das Wollen, sondern auch das Nichtwollen gut sein kann, so bleibt ihm die Wahlfreiheit nach beiden Seiten.

Die Vernunft hält zwar dem Willen Gründe vor, dieses oder jenes zu wollen, es zu wollen oder nicht zu wollen, und bestimmt damit den Willen, die Zustimmung bleibt jedoch immer in der Gewalt des Willens. Die Vernunft bietet ihm nur Motive, er selbst aber entscheidet sich für dieselben oder auch nicht. Daß, wie der Determinismus lehrt, der Wille durch die Vernunft gebunden werde, können wir um so weniger einsehen, als wir die Freiheit nicht in ein grundloses, willkührliches und zufälliges Handeln zu setzen vermögen, von dem wir vielmehr glauben, daß es kein sich selbst Bestimmen, sondern ein sich Bestimmenlassen sei, sondern jenes Han-

---

1) Das Gute zu wollen ist eine unabweisbare Forderung des Willens, und wenn er das Böse will, so will er es nur darum, weil er es für gut hält. Je mehr nun Etwas an dem Guten Theil nimmt und je mehr dieses erkannt wird, desto dringender wird es der Wille verlangen. Je mehr daher Gott als das höchste Gut erkannt wird, desto mehr wird der Wille zu ihm hingezogen und erkennen wir ihn vollkommen, so müssen wir ihn wollen. Ehe wir jedoch durch das Schauen Gottes dessen gewiß sind, daß er das höchste Gut ist, wird der Wille ihm auch nicht nothwendig anhängen. Thom. I. 82. a 2.

deln frei nennen, das weiß, was es will. Darum ist die Vernunft dem Willen beigegeben, ihn zu unterrichten, nicht zu vernichten [1]. Sodann ist, wie angegeben, die erste wirkende Ursache, die auch die Vernunft in Thätigkeit setzt, der Wille. Da aber die zweite Ursache immer nur in Kraft der ersten wirkt, so folgt, daß das, was die Vernunft befehlend wirkt, sie blos in Kraft des Willens wirkt. Daraus erhellt, daß die Vernunft den Willen nicht unfrei macht, sondern vielmehr eine wesentliche Bedingung der Freiheit ist. Das hingegen ist unfreiwillig [2], was durch Gewalt oder aus Unwissenheit geschieht. Das freie Wollen ist nemlich an zwei Bedingungen geknüpft, an die Erkenntniß der Vernunft und die Neigung des Willens. Das eine Erforderniß wird durch Gewalt, das andere durch Unwissenheit aufgehoben. Wir haben daher jetzt noch dieses in's Auge zu fassen, ob und wie weit durch Unwissenheit die Freiheit beeinträchtigt oder aufgehoben werde.

3) Die Unwissenheit wird in eine überwindliche und unüberwindliche (vincibilis et invincibilis) eingetheilt. Unter der ersten versteht man eine solche, die bei gehöriger Sorgfalt beseitigt werden kann; unter der letztern jene, die kein Fleiß und keine Sorgfalt zu bewältigen vermag. Es ist übrigens hier von der Unwissenheit nicht blos insoweit die Rede, als sie ein einfaches Nichtwissen bezeichnet, sondern sofern sie eine Nichtkenntniß dessen ist, was man wissen soll; der Mangel einer Kenntniß, welche man zu einer bestimmten Zeit besitzen sollte. Man hat darum nicht blos darauf zu achten, ob die Unwissenheit überwindlich oder unüberwindlich, sondern auch, ob sie verschuldet oder nicht verschuldet (culpabilis et inculpabilis) ist [3]. Was die über-

---

1) Bernh. de lib. arbit c. 2.

2) Aristoteles 3 eth. c. 1 bei Thomas.

3) Eine verschuldete Unwissenheit ist, um einzelne Fälle anzuführen, die

windliche verschuldete Unwissenheit betrifft, so besteht sie vorzüglich in dem nicht wissen Wollen, um entweder eine Entschuldigung für die Handlung zu haben, oder aber, um nicht von ihr abstehen zu müssen. Wie Hiob sagt: „wir wollen die Kenntniß deiner Wege nicht.“ Andererseits hat sie ihren Grund in der Nachläßigkeit. Wenn Jemand aus Trägheit oder anderweitiger Beschäftigung das zu lernen versäumt, wozu er verpflichtet ist. Daß diese Unwissenheit den freien Willen nicht aufhebt, ist um so einleuchtender, als sie beabsichtigt ist. Ist sie weniger beabsichtigt, so wird sie auch den freien Willen mehr schwächen. Wenn sie daher auch entschuldigt, so entschuldigt sie doch nicht so, daß sie nicht, um mit Augustinus zu reden, mit dem ewigen Feuer gestraft würde. Die unverschuldete, unüberwindliche Unwissenheit hebt dagegen den freien Willen auf [1]) und macht deßwegen die Handlung zu einer unfreiwilligen schuldlosen.

Zur Beurtheilung, ob eine Unwissenheit überwindlich und verschuldet, oder unüberwindlich und unverschuldet sei, haben die Theologen verschiedene Regeln an die Hand gegeben. Gewöhnlich sagen sie, wenn Jemand in den Verhältnissen, in denen er sich befindet, ohne alle Anwandlung von Zweifel und ohne alles Bedenken, eine Handlung für gesetzlich erlaubt hält, so ist seine Unwissenheit eine unüber-

---

Nichtkenntniß der 10 Gebote und hauptsächlichsten Glaubensartikel, weil diese Jeder kennen soll; die Nichtkenntniß des Gesetzes, der Propheten, des Evangeliums, der apostolischen Lehre von Seiten der Priester, weil diese verpflichtet sind, über den Glauben Rechenschaft zu geben; die Nichtkenntniß der Gesetze, die zur Erfüllung der Berufspflichten nothwendig sind, also der Staatsgesetze von Seiten der Richter, der Kirchengesetze von Seiten der Priester 2c.

1) Nulla ignorantia potest habere rationem peccati, nisi ex negligentia oriatur ut dicit Augustinus: non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras; sed quod negligis quaerere, quod ignoras (l. 3. de lib. arb. c. 18). Unde qui de salute sua diligens est, per ignorantiam damnari non potest; quia si in eo ignorantia esset, invincibilis esset, quae excusat omnino: ignorantia igitur, quae peccatum est, ex negligentia oritur. Bonav. spec. anim. c. 3.

windliche, weil er sie unter dieser Voraussetzung nicht beseitigen kann. Wenn hingegen dem Handelnden irgend ein Bedenken aufsteigt, er möchte ein Gebot übertreten, so ist die Unwissenheit überwindlich, denn in diesem Falle ist es seine Pflicht, durch genaues Nachforschen die Unwissenheit zu beseitigen. Dieser Canon ist jedoch nicht ganz stichhaltig. In Beziehung auf die überwindliche Unwissenheit ist er gültig, nicht aber gegenüber der unüberwindlichen. Ein betrunkener, ein in der Theologie unerfahrener und in ihrem Studium träger Geistlicher mag ohne alles Bedenken, ohne den geringsten Zweifel an der Sündhaftigkeit seiner Handlung, dieselbe vollführen, wer will ihn darum von der Sünde freisprechen? Antoine gibt darum ein anderes Criterium, das er so formulirt: wenn Jemand zur Erwerbung der Kenntniß dessen, was sowohl im Allgemeinen zu seinem Stande und Geschäfte, als auch um diese oder jene Handlung insbesondere zu vollbringen, nothwendig ist, schon vorher jenen Fleiß anwendet, welchen fromme und vorsichtige Männer, die in ähnlichen Verhältnissen stehen, anzuwenden pflegen; und er überdies unmittelbar vor der Handlung durch keinen Zweifel vel de jure vel de facto oder wegen irgend eines Umstandes beunruhigt wird, dessen Unwissenheit ist eine unüberwindliche [1]). Die schärfere Fassung dieses Criteriums liegt darin, daß in demselben nicht allein Rücksicht genommen ist auf die Erkenntniß des Handelnden während der Handlung oder unmittelbar vor derselben, sondern auch auf seinen der Handlung überhaupt vorhergehenden Zustand. Ist dieser ein verschuldeter, so ist auch die aus ihm folgende Unwissenheit, wenn auch in sich unüberwindlich, so doch keine solche, welche den freien Willen aufhebt, da sie mit Freiheit gesetzt ist.

---

1) Antoine, theol. moral dissert. pro. n. 209. Zur Erläuterung der Worte de facto et de jure bemerkt Ant.: posterior est, quando ignoretur lex, quae est norma operandi; prior vero, quando aliquod opus ignoratur vel secundum genus suum, vel secundum aliquam circumstantiam. n. 190.

§. 46.

Verhältniß der Sinnlichkeit zu den höheren Vermögen.

1) Da die verschiedenen Vermögen Vermögen einer und derselben Seele sind, so sollen sie im Einklang mit einander stehen, und es ist eine Hauptforderung der Moral, diesen Einklang, wenn er gestört wurde, wieder herzustellen. Ob sich die höheren Vermögen nach den niedern, oder die niedern nach den höheren bilden sollen, wird keiner langen Auseinandersetzung bedürfen. Wie überhaupt die niedern Ordnungen durch die höhern geleitet und beherrscht werden, so auch die Sinnlichkeit durch den Willen und die Vernunft [1]). Handelt das der höheren Vermögen ermangelnde Thier plötzlich seinem Triebe gemäß, so soll hingegen der Mensch den Befehl eines höheren Vermögens abwarten. Der heilige Thomas [2]) unterscheidet aber eine doppelte Herrschaft, eine despotische und eine königliche (despoticus et regalis principatus). Despotisch wird jene Herrschaft genannt, vermöge der Jemand seinen Sclaven befiehlt, die keinen Widerstand leisten können, weil sie ganz dem Herrn angehören. Vermöge der königlichen Herrschaft gebietet Jemand Freien, die, wenn sie auch der Herrschaft des Befehlenden untergeben sind, doch auch eigene Rechte haben, so daß sie der Herrschaft des Befehlenden trotzen können. So wird nun der Leib von der Seele durch eine despotische Herrschaft regiert, weil die Glieder des Leibes auf keine Weise dem Befehle der Seele widerstehen können, sondern sogleich wird nach dem Wunsche der Seele Hand und Fuß und jedes Glied, das dazu da ist, frei bewegt zu werden, in Bewegung gesetzt. Die höheren Seelenvermögen regieren aber die niedern durch eine königliche

---

1) Sub te erit appetitus ejus et tu dominaberis illius. Gen. 4. 7.

2) S. I. q. 81 a 3.

Herrschaft, weil dieselben auch etwas für sich sind und deßwegen dem Befehle der höheren widerstehen können. Sie werden nemlich auch von der Sinnenwelt afficirt, und dadurch kann ihnen etwas Vergnügen machen, was der Wille nicht will, oder es kann sie etwas abstoßen, was der vernünftige Wille begehrt.

Das ist das Gelüsten des Fleisches wider den Geist. An sich ist dieses Gelüsten nicht sündhaft, weil die Sinnlichkeit als eigenes Vermögen auch eine eigene Lebensäußerung hat. Je mehr sich jedoch dieses Streben von der vernünftigen Ordnung entfernt, desto verkehrter wird es. Sündhaft wird es aber dann, wenn es durch den Willen hindurch gegangen, gewollt ist. Der Wille kann sich nemlich auf dreifache Weise zu demselben verhalten. Entweder widersteht er demselben, dann ist dieser Kampf nicht nur keine Sünde, sondern gereicht zur Verherrlichung; oder er läßt es gewähren, und da kann dieses Gewährenlassen sündhaft werden, wenn das Gelüsten verkehrt ist, oder aber er willigt ein und damit entsteht die Sünde [1]).

Ja, es tritt gerade in diesem sich Geltendmachen der Sinnlichkeit (es versteht sich, daß es nicht immer ein unvernünftiges sein muß) die Individualität des Menschen am Deutlichsten hervor, oder vielmehr sie liegt in ihr, und volle Aufhebung und Unterdrückung derselben durch die höheren Vermögen wäre zugleich Vernichtung der Eigenthümlichkeit des Menschen, das Individuum würde ein farbloses Genus. Und hätten wir keine Affekte, so lebten wir nach dem Ausdruck des heiligen Augustinus [2]) nicht auf die rechte Weise.

---

1) Trdt. sess. 5. n. 5.

2) 14. de civ. dei c. 9. Daß diesem Clemens v. Alex. widerspricht und eine vollkommene ἀπαθεια verlangt, wurde in der Einleitung angegeben. Von dieser ἀπαθεια sagt hinwieder Franz Sales: es ist eine Thorheit, auf eine Art weise sein wollen, die unmöglich ist. Strenge hat die Kirche die Thorheit jener Weisheit verdammt, die einige vermessene Einsiedler der Wüste ehemals einführen wollten. Von der Liebe Gottes. Lib. 1. c. 3.

Denn es tadelt und verabscheut sogar der Apostel gewisse Menschen, die er fühllos nannte. Auch jener Psalm (68, 25) beschuldigt derlei Menschen, von welchen er spricht: ich harrete, ob Jemand Theil nähme an meiner Betrübniß und es war Niemand. Wenn man daher, fährt Augustin fort, unter dem griechischen Ausdruck ἀπαϑεια eine Schlaffheit des Gemüthes verstehe, wodurch dasselbe für gar keine Regung empfänglich ist: wer würde dann einen solchen Stumpfsinn nicht für schlimmer als selbst alle Fehler halten? Waren ja auch Jesus, sofern er einen wahrhaft menschlichen Leib und eine wahrhaft menschliche Seele hatte, diese menschlichen Empfindungen nicht fremd. Nichts Falsches wird im Evangelium erzählt, wenn gesagt wird, daß er über die Herzenshärte der Juden zürnend trauerte, Marc. 3, 5., daß er sprach: ich freue mich um euretwegen, auf daß ihr glaubet. Joh. 11, 35. Daß er, im Begriffe den Lazarus zu erwecken, Thränen vergoß, daß ihn verlangte, das Ostermahl mit seinen Jüngern zu halten, und daß bei Annäherung seines Leidens seine Seele traurig war [1]).

Diese Individualität ist aber keine von Anfang an fertige, sondern eine sich ausbildende, werdende. Da tritt nun die Aufgabe der höheren Vermögen ein, dieser sich entwickelnden Sinnlichkeit ihr Gepräge, das Gepräge der Vernunft und Freiheit aufzudrücken, während die niedern Vermögen sich dieser Einwirkung aufschließen sollen. Dadurch sind die Vermögen in einander und der Zwiespalt ist aufgehoben. Die höheren wirken durch die niederen als ihre Organe, und die niedern wirken nicht ohne von den höhern dazu veranlaßt zu sein. Zugleich ist damit die Forderung erfüllt, die wir oben stellten, daß der Wille alle Vermögen zum Organ seiner freien Selbstthätigkeit machen soll [2]). „Wie die

---

1) Die Kirche stellt auch nicht als wesentliches Merkmal der heroischen Tugend auf, daß sie purgati animi sei. Cf. Benedict XIV. de beatificatione etc. l. III. c. 22. in synops. redacta ab Em. d. Azeredo.

2) Auf eine großartige Weise stellt dieses Bernhard dadurch dar, daß er

Seele sich des Leibes als ihres Organes bedient und alle seine Glieder, Muskeln und Nerven ihrer Einheit unterwirft und mit ihrer bestimmenden Kraft allgegenwärtig durchdringt, so bilden die Gefühle, Neigungen, Interessen, Grundsätze, die den Inhalt unsers im weitern Sinne praktisch geistigen Lebens ausmachen, insgesammt gleichsam einen innern Leib des freien Willens; er selbst ist ihre eigentliche Seele, ihr bildendes und bewegendes Princip, der Geist des Geistes und das Herz des Herzens" [1]).

2) Haben wir bisher den Einfluß der höheren Vermögen auf die niedern nachgewiesen, so ist nun auch das umgekehrte Verhältniß darzustellen. Die Affekte spornen und treiben die höheren Vermögen und können dadurch den Willen in seiner vernünftigen Thätigkeit ebenso hemmen, als fördern. Ehe wir jedoch hierauf eingehen, muß zuvor die Frage erledigt werden, kann der Wille überhaupt und insbesondere durch die Sinnlichkeit gezwungen werden [2])? und wir antworten hierauf: der innere Akt des Willens kann auf keine Weise überwältigt werden. Denn das Wollen ist eine Neigung, die aus einem innern bewußten Princip hervorgeht. Was aber gezwungen oder gewaltsam geschieht, hat seinen Grund in einem äußern Princip, daher widerspricht es dem Begriff des

---

den durch die Gnade umgebildeten Willen als ein Abbild des Urbilds, der Weisheit (des Sohnes Gottes), ansieht und daher verlangt, daß wie die Weisheit von einem Ende zum andern gewaltig reichet und Alles wohl regieret, so soll auch der Wille den Körper beherrschen, indem er die Sinne leitet und ihre Organe so gewaltig regiert, daß er die Sünde nicht mehr in seinem sterblichen Leibe herrschen läßt und seine Glieder zu Werkzeugen der Gerechtigkeit macht. Dann ist der Mensch frei, indem er das göttliche Ebenbild mit der Gottähnlichkeit umkleidet, ja ihm die ursprüngliche Schönheit wieder gibt. de grat. et lib. arb. c. 10.

1) J. Müller l. c. II. 68.

2) Im vorigen §. wurde der aristotelische Satz aufgestellt: das ist unfreiwillig, was durch Gewalt oder Unwissenheit geschieht. In Betreff der Unwissenheit wurde das Nöthige erörtert; hier kommt nun der zweite Punkt zur Sprache.

freien Wollens, daß es durch Zwang bestimmt werde. Der Mensch kann mit Gewalt zu irgend einer äußern Handlung gezogen werden, ein solcher Zwang ist aber kein innerer Akt des Willens, der immer aus sich selbst handelt. Keiner kann sich durch einen Andern aus sich selbst bestimmen, das ist ein Widerspruch in adjecto. Darum sagt Bonaventura schön: diese Würde hat der freie Wille, daß er als solcher allein Gott unterworfen ist [1]). Betrachten wir nun die Affekte als vom Willen verschiedene selbstständige Vermögen, so können auch sie demselben keine Gewalt anthun. Man kann dagegen einwenden, durch Zorn könne Jemand der Willensfreiheit beraubt werden. Allerdings, er kann ihrer beraubt werden, aber er muß es nicht. Denn die niedern Vermögen können und sollen von den höheren beherrscht werden. Läßt sich deßwegen Jemand so vom Zorn bemeistern, daß dieser zuletzt Herr über ihn wird, so hat ihm der Wille selbst diese Herrschaft eingeräumt und ein solcher Zustand ist deßwegen auch ein verschuldeter, was er nicht sein könnte, wenn der Mensch dazu genöthigt worden wäre [2]). Ebenso bestimmt die Furcht den Willen, daß er das thut, was er vielleicht in einem andern Fall nicht thun würde und umgekehrt. Nichtsdestoweniger bleibt ihm der freie Gebrauch der Vernunft und des Willens. Der Fürchtende will ja, um einem größeren Uebel zu entgehen, das ihm kleiner scheinende [3]), er will es aber mit Widerstreben und das vermindert die Schuld, weil es weniger gewollt ist, macht aber durchaus nicht schuldlos, wie dieses das Verfahren der Kirche wider die in den Verfolgungen Abgefallenen zur Genüge zeigt. Zwingend also können die Affekte den Willen nicht bestimmen, wohl aber können

---

1) 2. Sent. d. 25. p. 2 a 1. q. 4. Bonav. unterscheidet an dieser Stelle fein zwischen Zwingen und Verführen, äußerer Handlung und innerer Gesinnung.

2) cf. Thom. q. 3. de malo a 10.

3) Bernhard. de grat. et lib. arbit. c. 12.

sie seine vernünftige Thätigkeit hemmen oder fördern und darnach ergibt sich ihr sittlicher Werth. Dabei kommt Alles darauf an, ob die Sinnlichkeit vorhergehend oder nachfolgend ist[1]).

Ist die Sinnlichkeit das Erste und Antreibende, so hemmt sie den freien Gebrauch der Vernunft und des Willens immer in etwas und vermindert darum den Werth einer Handlung, sowohl der guten als der bösen. Denn offenbar ist ein Almosen, aus natürlichem Mitleid gespendet, weniger werth, als wenn es um Gotteswillen (also durch die Vernunft geboten) gegeben wird. Wird aber umgekehrt die Sinnlichkeit durch die höheren Kräfte aufgerufen und folgt sie der Thätigkeit dieser nach, sei es nun, daß der Wille aus freiem Entschluß sie aufruft, um feuriger und kräftiger mittelst ihrer durchzudringen, sei es, daß die höheren Kräfte im Uebermaaß ihrer Erregtheit und Thätigkeit die niedern mit sich fortreißen und ins Mitleid ziehen, so vermehrt in beiden Fällen die Sinnlichkeit den Werth der Handlung, der guten wie der bösen. Wie es nemlich ein Vorzug ist, wenn der Mensch das Gute nicht nur will, sondern auch thut, so gehört es zur sittlichen Vollkommenheit, nicht nur durch den Willen, sondern auch durch die Affekte zum Guten bewegt zu werden. So ist das Wort des Psalmisten zu verstehen: mein Herz und mein Fleisch jauchzen in Gott[2]), wo Herz für den Willen, Fleisch aber für Sinnlichkeit steht[3]). Ebenso ist es aber auch ein Zeichen der

---

1) Ambrosius stellt das Verhältniß der Sinnlichkeit kurz und treffend so dar: Nam etsi vis quaedam naturae in omni appetitu sit; tamen idem appetitus rationi subjectus est lege naturae ipsius, et obedit ei. Unde boni speculatoris est, ita praetendere animo, ut appetitus neque praecurrat rationem, neque deserat; ne praecurrendo perturbet atque excludat, eamque deserendo destituat. Perturbatio tollit constantiam, destitutio prodit ignaviam, accusat pigritiam. Ambros. de offic. l. 1. c. 47.

2) Psl. 83. 3.

3) Thom. 1. 2. 24. 3. So lehrte Thomas. Görres aber sagt von ihm: Affekt und Intelligenz unterstützten sich bei ihm wechselseitig in allen seinen Handlungen.

Bosheit, wenn man Zorn und Nachelust hervorruft, um den bereits gefaßten Mordgedanken sicherer auszuführen.

3) Hier findet auch die Lehre von den Temperamenten ihren Platz. Weil sie in den neueren Moralsystemen überall berücksichtigt wird und mancher Leser meinen könnte, sie hätten in unserer Darstellung keinen Ort, wollen wir sie nur mit ein paar Strichen zeichnen. Sie sind nichts anderes, als die auf die höheren Vermögen einwirkende Sinnlichkeit. Da dieser Vermögen zwei sind, das der Erkenntniß und des Willens, und die Sinnlichkeit hemmend, deprimirend, oder fördernd, aufregend, auf sie einwirken kann, so entsprechen diesem vierfachen Verhältniß der Sinnlichkeit die vier Temperamente. Zwei gehören der Erkenntniß und zwei der Willensseite an, und zwar gehören der Erkenntnißseite das melancholische und sanguinische, der Willensseite das phlegmatische und cholerische Temperament zu. Die Deprimirung der Erkenntnißthätigkeit durch die Sinnlichkeit verursacht Melancholie, ihre Aufregung Sanguinismus. Schwächt und hemmt die Sinnlichkeit den Willen, so wird er phlegmatisch, steigert und reizt sie ihn hingegen, so wird er cholerisch. Uebrigens wird bei der Zusammengehörigkeit von Wille und Vernunft die Niederhaltung oder Aufregung des einen Vermögens immer auch einen Einfluß auf das andere üben.

Zweiter Abschnitt.

Von den sittlichen Anstalten.

§. 47.

Von den sittlichen Anstalten im Allgemeinen.

Der Anstalten, durch die Gott den Menschen zu seinem Ziele führen will, sind zwei, das alte und das neue Testament. Das Eine nemlich auf dem Berge Sinai, welches zur Dienst-

barkeit gebiert . . . und jenes, jenes Jerusalem von Oben, das die freie, unsere Mutter ist[1]). Oder um den Sinn des Apostels mit zwei Worten auszudrücken: es ist das Testament des Gesetzes und das Testament der Gnade.

Das Gesetz bahnte zwar die Gottseligkeit an, konnte sie aber nicht geben. Moses und die Propheten können zwar Worte erschallen lassen, aber den Geist geben sie nicht. Sie reden schön, aber wenn du schweigst, entzünden sie das Herz nicht. Sie geben den Buchstaben, du aber öffnest den Sinn. Sie tragen Geheimnisse vor, du aber schließest den Sinn der Bedeutung auf. Sie verkünden die Gebote, du aber hilfst sie vollziehen. Sie zeigen den Weg, du aber gibst Kraft, darauf zu wandeln. Sie wirken nur äußerlich, du aber unterweisest und erleuchtest die Herzen. Sie begießen von Außen, du aber spendest die Fruchtbarkeit aus. Sie rufen uns Worte zu, du aber mahnst, daß wir das Gehörte verstehen. Nicht also Moses rede zu mir, sondern du, mein Herr und Gott, du ewige Wahrheit! damit ich nicht etwa sterbe und ein fruchtleerer Baum werde, wenn ich nur äußerlich ermahnt, nicht aber innerlich entflammt werde: damit mir das Wort nicht zum Gerichte gereiche, das ich nur höre, nicht aber vollziehe, erkenne, aber nicht liebe, glaube, nicht aber befolge. Auf diese schöne und klare Weise setzt Thomas von Cempis[2]) das Verhältniß von Gesetz und Gnade auseinander, eine Darstellung, aus der eben so ersichtlich ist, daß der Alte Bund im Neuen aufgehoben und bewahrt, d. h. erfüllt ist.

Die Anstalt aber, in der Gesetz und Gnade fortlebt und durch die Alle zu ihrem Endziel geführt werden sollen, ist die Kirche. Da aber von der Kirche in Concreto im dritten Theil die Rede ist, werden wir hier von Gnade und Gesetz im Allgemeinen handeln, sofern diese nach Thomas die principia exteriora (gegenüber den Anlagen) der sittlichen Handlungen sind,

1) cf. Gal. 4. 24.
2) Nachfolge Christi. III. c. 2.

Erstes Kapitel.

Von der Gnade.

§. 48.

Eintheilung und Bedeutung der Gnade für das sittliche Leben.

1) Der Wille wurde durch den Fall Adams der sittlichen Freiheit beraubt, wie die Vernunft der höheren Erleuchtung. Aber nicht nur diese Uebernatur ging verloren, sondern auch die Natur wurde verdorben, die Vernunft getrübt, der Wille geschwächt und dem Bösen geneigt.

Der Wille kann nun aber das Gute nicht wollen, wenn er nicht schon gut ist. Denn das Gutsein ist keine Folge davon, daß er das Gute will, sondern er will das Gute, weil er schon gut ist. Das Auge ist nicht darum gut, weil es gut sieht, sondern es sieht gut, weil es gut ist. Das gute Wollen setzt also das Gutsein voraus. Kein Geschöpf kann aber das Gutsein sich selbst geben. Es müßte sich nemlich dasselbe wollend oder nicht wollend geben. Wollen kann es aber das Gute nicht, außer es sei schon gut, wie bewiesen; daß es aber durch Nichtwollen des Guten das Gute sich erwerbe, ist ein unsinniger Gedanke. Also kann das Geschöpf in keiner Weise das Gute sich selbst geben und es bleibt nur übrig, daß es dasselbe durch Gnade erlange[1]). Ganz dasselbe Verhältniß kehrt bei der Vernunft wieder; sie kann sich jenes ursprüngliche Licht nicht selbst wieder geben, muß es daher von Oben empfangen. Nichts davon zu sagen, daß der schwache Wille der Kraft bedarf und daß die Mittel dem Ziel, das ich durch sie erreichen will, angemessen sein müssen. Nun ist aber das Ziel ein übernatür-

---

1) Anselm. de lib. arbit c. 10 de concord. praesc. dei cum lib. arb. q. 3. c. 3.

liches, also müssen es auch die Mittel sein. Nimmer aber kann sich die Natur zur Uebernatur verklären, wenn nicht die Uebernatur sie barmherzig zu sich hinaufzieht.

So erlangen wir zwei Principien des sittlichen (christlichen) Lebens, Willen und Vernunft einer- und die Gnade andererseits. Eins sind sie in der sittlichen Handlung selbst, die ein Produkt menschlicher und göttlicher Thätigkeit ist. Fragen wir nun aber weiter, welches denn das Princip des sittlichen Lebens sei, wenn es die menschliche Thätigkeit allein und die göttliche Thätigkeit allein nicht ist; so werden wir antworten müssen, es wird ein sittlicher Zustand sein, aus dem die sittlich guten Handlungen ausfließen und in dem sie sich als in ihrem Gipfelpunkte sammeln. Das höchste Produkt menschlicher Thätigkeit und göttlicher Wirksamkeit auf dem Gebiete des Erkenntnißvermögens ist aber der Glaube und das höchste Produkt menschlicher und göttlicher Thätigkeit in dem Willensgebiete ist die Liebe. Eine dieser Tugenden muß daher Princip sein. Erinnern wir uns aber, in welchem Verhältnisse die Vernunft zum Willen steht, so werden wir dem alle andern Vermögen bewegenden Willen den Primat einräumen und daher die Liebe als die das ganze sittliche Leben beherrschende Macht hinstellen müssen. Hat ja auch der Glaube blos insofern wahrhaft sittlichen Werth, als er von der Liebe beseelt ist und muß ja die Vernunft von dem Willen zu diesem Wissen bestimmt werden, da der Glaube ein gewolltes Wissen ist. Wir gestehen übrigens offen, daß uns diese Betrachtung allein noch nicht bestimmt hätte, die Liebe dem Glauben vorzuziehen, denn was ist das Erste aller Thätigkeit? Das Wissen, weil es ohne Wissen keine Willensthätigkeit gibt. Daraus folgt aber, daß der Glaube das Princip ist. Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis [1]). Schon Ignazius sagt: principium (vitae) fides, ebenso Clemens von Alexandrien. Allein da, wie oben ausgeführt, das Endziel

1) Trdt. sess. 6. c. 8.

das Bewegende im Handeln ist, so entsteht die zweite Frage, was ist dieses Endziel der sittlichen Thätigkeit? Du sollst Gott lieben über Alles und deinen Nächsten wie dich selbst. Darum muß sie das Endziel sein, wie auch derselbe Ignazius sagt: finis vero charitas. Die Schwierigkeit wird sich, nach unserer Ansicht, am Leichtesten dadurch lösen lassen, daß wir eine Formel suchen, in der beide geeinigt sind. Diese gibt uns Paulus, wenn er sagt, im Christenthum gilt der durch Liebe thätige Glaube[1]). Diesen Glauben meint auch das Tridentinum in der angeführten Stelle, wie die benannten Väter. Also der in Liebe thätige Glaube ist Princip der Moral. Da aber die Liebe das den Glauben Belebende, das Endziel des Lebens ist, geben wir der Formel: die den Glauben beseelende Liebe, oder auch die Liebe (mit der wir übrigens den Glauben immer verbunden denken müssen) ist Princip der Sittlichkeit, den Vorzug. Sollte übrigens diese Formel nicht kirchlich genug, oder gar dem Glauben der Kirche entgegen sein, so würden wir sie heute verwerfen.

2) Das sittliche Leben durchläuft verschiedene Stufen und ist, obwohl seinem Kerne nach eins, dennoch ein verschiedenes. Da aber die Gnade ein Faktor desselben ist, so wird auch sie, obwohl an sich eine, dennoch als eine verschiedene sich darstellen. Wie wir aber hören werden, sind es vier Stadien, in denen es verläuft. Durch die Buße schreitet es zur Rechtfertigung, von der Rechtfertigung zur Vervollkommnung und von der Vervollkommnung zur Vollkommenheit. Ist aber das sittliche Leben sowohl in seiner Entstehung als in seiner Setzung, in seinem Fortschritt wie in seiner Vollendung schlechthin durch die Gnade bedingt, so werden diesen vier Stadien auch vier besondere Gnadenwirksamkeiten entsprechen. Der Buße entspricht aber die gratia actualis[2]) (praeveniens concomitans et

---

1) Gal. 5. 6.

2) Prout vero hic accipitur, gratiae nomine intelligimus gratuitum illud internum auxilium, quod Deus per Christi merita homini lapso largitur, tum

subsequens, sufficiens et efficax); der Rechtfertigung die *gratia habitualis* [1]; dem Zustande der Vervollkommnung die *septem dona spiritus sancti* und dem Zustande der Vollkommenheit die *gratia gratis data*.

3) Wir können nun einen doppelten Weg einschlagen und die Lehre von der Gnade hier oder erst im Verlaufe des sittlichen Prozesses, bei den Zuständen, die durch sie bedingt sind, abhandeln. Aus folgenden Gründen ziehen wir das Letztere vor. Fürs Erste erhellet eine Materie die andere, die göttliche Thätigkeit die menschliche und umgekehrt. Fürs Andere dürfen wir, wenn wir nicht eine dogmatische Abhandlung schreiben wollen, die Gnadenlehre nicht an sich, getrennt vom Leben, entwickeln. Wir hätten also einen großen Theil, das für das zweite Buch sich Eignende, hier besprechen müssen. Durch das Gegenwärtige soll also nur die Bedeutung der Gnade als eines Faktors im sittlichen Leben hervorgehoben und in einer kurzen Uebersicht die Art und Weise, wie wir sie im zweiten Theile darstellen, angegeben werden.

Zweites Capitel.

Vom Gesetze.

I. Vom Gesetze im Allgemeinen.

§. 49.

Begriff des Gesetzes.

Das Gesetz ist eine von dem rechtmäßigen Obern zum

---

ut ejus infirmitati consulat, atque ita ipse valeat mala declinare ac bona praestare, tum ut eum erigat ad statum supernaturalem, atque idoneum faciat ad actus supernaturales eliciendos, ut justificationem possit adipisci, *in eaque jam adepta perseverare*, donec perveniat ad vitam aeternam. Perrone praelect. theol. vol. 7. p. 1. c. 1. n. 13.

1) Gratia sanctificans, seu, ut praefertur, habitualis ea est, qua homo immediate conjungitur Deo, fit justus, ac vitae aeternae haeres, estque in homine permanens et per modum habitus eidem inhaerentis concipitur. Qui ea ornatus est dicitur esse in statu gratiae. Perrone l. c. n. 21.

allgemeinen Wohl für immer getroffene und veröffentlichte Anordnung der Vernunft [1]).

Nach §. 30. besteht das Gewissen in der Thätigkeit der Vernunft, wodurch die menschlichen Handlungen auf Gott und die in der Vernunft liegenden göttlichen Ideen bezogen werden. Schon dort ist angedeutet, daß die Vernunft die Regel und der Maaßstab sei, nach dem das Verhalten des Menschen beurtheilt werden muß. Im Folgenden wird diese Seite näher entwickelt.

Der Mensch soll das ihm vorgesteckte Ziel erreichen. Damit er dieses kann, ist ihm eine Regel und Richtschnur nöthig, an die er sich halten und der gemäß er sein Leben einrichten soll. Diese Regel ist ganz im allgemeinen die göttliche Vernunft oder Weisheit. Ist diese der menschlichen Vernunft das Licht, das sie erleuchtet und ihr den Weg zeigt, so offenbart sie sich dem Willen als Gebot, das Jedem sagt, was er zu thun, was zu lassen habe. Auf diese Weise glaube ich der Controverse der Thomisten und Scotisten ausweichen zu können. Mit den Thomisten setze ich das Gesetz in die göttliche Vernunft, in die Vorsehung, die, sofern sie sich durch Offenbarung dem Menschen kund macht, für ihn Gesetz ist. Denn die Idee, die Gott von der Welt hat, das ist ihr Gesetz. Und wie die Vernunft sich vervollkommnet und dadurch eigentlich vernünftig wird, daß sie die Gedanken Gottes nachdenkt, so vervollkommnet sich der Wille und wird dadurch ein eigentlich freier, daß er das göttliche Gesetz vollzieht. Das Gesetz ist also der Regulator des Willens, wie das Licht der Vernunft, und wie das Wahre in der Uebereinstimmung unseres Denkens mit den Gedanken Gottes (oder dem Sein) besteht, so das Gute in der Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem göttlichen.

Diesen christlichen Fundamentalsatz hat die kritische Philo-

---

1) Thom. 1. 2. 90. 4.

sophie mißkannt, sofern sie nicht die göttliche Vernunft als Gesetzgeber ansieht, sondern lehrt, der Mensch sei sein eigener Gesetzgeber und demgemäß den Grundsatz aufstellt: handle deiner Natur gemäß, handle vernünftig. Daß diese Lehre im Widerspruch steht mit dem Begriff Geschöpf, wurde bereits angeführt. Denn nur der kann selbstständiger Gesetzgeber sein, der das Leben in sich hat und also auch die Norm für dasselbe. Wem aber das Leben verliehen ist, dem ist auch die Norm gegeben. Demnach ist diese Auffassung falsch, wenn man auch ganz von dem Verderben der menschlichen Natur durch die Erbsünde absieht. Sieht man aber von diesem Glaubenssatze nicht ab, wo hat dann der verdorbene Wille sein Correktiv? An der verdorbenen Vernunft? Dann führt ja ein Blinder den Andern. Will man aber dadurch einen Ausweg suchen, daß man die menschliche Gemeinschaft, die allgemeine Vernunft, als Correktiv für den Einzelnen aufstellt, dann mag die Geschichte a posteriori, wenn man einer apriorischen Deduktion nicht glauben wollte, zeigen, daß auch die ganze Gesellschaft und ihre Entwicklung unter dem Einflusse der Sünde steht und zuletzt, sich selbst überlassen, sich zu einem wahrhaften Reiche des Bösen gestaltet.

Deßungeachtet darf man der menschlichen Vernunft die gesetzgebende Macht nicht absprechen. Gott hat dem Menschen, als seinem Ebenbilde, in seiner Vernunft eine Norm und einen Maaßstab für das Handeln gegeben. Die Vernunft gebietet und verbietet an Gottesstatt das, was dem Ziel des Menschen entspricht oder widerspricht. Das ist ihre gesetzgebende Thätigkeit und das Gesetz also überhaupt eine Anordnung, eine Maxime der Vernunft.

Soll aber dieses Befehlen und Verbieten der Vernunft den Charakter eines förmlichen Gesetzes haben, so muß es auf das allgemeine Wohl berechnet sein. Lex est nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta [1]).

1) Isidor I. etym. c. 21. bei Thomas.

Ist es nemlich die Aufgabe des Gesetzes, den Menschen zu seinem Ziele zu führen, ihn selig zu machen, hängt aber das Glück des Einzelnen als eines Theiles von dem Ganzen ab, so ergibt sich das Gesagte von selbst[1]). Es gibt zwar Gesetze, das Privatrecht, die das Wohl des Einzelnen oder Einzelner im Auge haben, aber eben nicht als eines Einzelnen, sondern sofern durch das Wohl des Einzelnen das allgemeine Wohl bedingt ist. Noch deutlicher sieht man dieses an den Strafgesetzen, die unmittelbar blos für den Verbrecher da sind. In der Bestrafung des Verbrechers erfüllen sie aber ihre Aufgabe nicht, sondern in der dadurch aufrecht erhaltenen Ordnung und Sicherheit der ganzen Gesellschaft.

Dadurch unterscheiden sich zum Theil die Gesetze von den Verordnungen. Diese erstrecken sich auf Einzelnes als Solches. Ein weiterer Unterschied besteht aber darin, daß die Gesetze immerwährende, die Verordnungen aber blos zeitweise Dauer haben. Es wird kaum erwähnt werden dürfen, daß diese „immerwährende Dauer" nicht im strengen Sinn des Wortes zu nehmen ist. Gesetze können abgeändert und aufgehoben werden. Weil sie aber das allgemeine Wohl bezwecken und dieses mit dem Tod des Regenten nicht aufhört, so fordern sie eine gewisse Dauer und Beständigkeit. Allzugroße Wandelbarkeit ist mit jenem Wohl nicht vereinbar. Auch binden sie nicht blos die lebende Generation, sondern auch künftige Geschlechter, währen überhaupt so lange, bis sie förmlich zurückgenommen sind. Aus diesen Gründen gehört zum Begriff des Gesetzes eine gewisse Unwandelbarkeit und Dauer. Versteht man aber unter Gesetz das ewige und Naturgesetz, so gilt die

1) Turpis est omnis pars, quae suo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est, quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene existere, nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est, quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi. Aug. conf. 3. c. 8.

Aussage, daß ihnen eine immerwährende Dauer zukomme, im eigentlichen und strengsten Sinn.

Was den Gesetzgeber betrifft, so ist der oberste und höchste, Gott. Der göttliche Wille ist das Maaß und die Richtschnur für jede Thätigkeit [1]). Sofern aber die menschliche Vernunft an der göttlichen participirt, nimmt sie auch an der Gesetzgebung Theil, sofern sie Regel und Maaß für die Handlungen ist [2]). Es handelt sich aber jetzt vielmehr darum, wer, außer Gott, Gesetze im strengen Sinn, Gesetze, die das allgemeine Wohl bezwecken, geben kann und darf. Thomas antwortet: die Gesetzgebung kommt entweder der ganzen Gesellschaft zu, oder jener öffentlichen Person, der die Sorge für die Gesellschaft obliegt.

Endlich haben wir noch der Bekanntmachung, Promulgation der Gesetze Erwähnung zu thun. Es liegt zwar die Kraft des Gesetzes in dem Willen des Gesetzgebers, jedoch nicht so, daß dieser Wille an sich schon Gesetzeskraft hätte, sondern er erhält sie erst dadurch, daß der Gesetzgeber seinen Willen als Gesetz hinstellt [3]). Das Gesetz wird Norm und Regel für das Verhalten des Untergebenen, wenn es ihm als solche ertheilt und vorgehalten wird. In dieser Erklärung des Regenten, daß sein Wille Gesetz sein soll und in der Mittheilung desselben an seine Untergebenen, zu dem Behuf, daß sie darnach ihre Handlungsweise richten, besteht aber die Promulgation, die daher zum Wesen des Gesetzes gehört. Ohne Promulgation keine Verpflichtung von Seiten der Untergebenen, und darum auch keine Gesetzeskraft im Willen des Regenten.

---

1) Jesaias 51. 4.

2) Insofern ist jeder sein eigener Gesetzgeber.

3) Ratio patet, quia lex tantum in mente legislatoris non est, nisi mera cogitatio, sive intentio constituendi legem, non vero constitutio legis, quae subditos obligat. Liguori 1 de consc. dissertat. de usu etc. n. 61.

§. 50.

Ursprung und Eintheilung der Gesetze.

Gott ist Regent der Welt. Wie aber die Welt in der göttlichen Vernunft von Ewigkeit her liegt, so ruht auch in ihm, sofern er das Endziel der Welt ist, von Ewigkeit her die Art und Weise, wie er sie zu ihrem Ziele führt, das ewige Gesetz. Seine Weisheit, vermöge der er jedes Wesen seiner Bestimmung entgegenführt, ist darum die Norm und das Maaß, das Gesetz für Alles. „Das ewige Gesetz ist die göttliche Vernunft, oder der Wille Gottes, der die Erhaltung der naturgemäßen Ordnung befiehlt, ihre Störung verbietet" [1]). Oder wie es Thomas definirt: das ewige Gesetz ist die Art (ratio) der göttlichen Weisheit, gemäß der sie alle Handlungen und Bewegungen der Geschöpfe zum allgemeinen Wohl des ganzen Universums leitet [2]). Existirt ja auch im Künstler das Bild, das er durch das Kunstwerk verwirklicht, in seinem Geiste, so zwar, daß dieses die Richtschnur und Norm für seine Ausführung ist. Ebenso existirt im Gesetzgeber die Art und Weise, wie er die Untergebenen leiten will, die Richtschnur, nach der er sie zum Ziele führt und Alles auf's Beste ordnet [3]).

Welches ist nun die rechte Ordnung für alle Dinge, wann sind sie am geordnetsten, oder worin liegt näherhin das ewige Gesetz? Darin, daß Gott aller Creatur eine Neigung zu ihm hin als ihrem Urgrund und Endziel eingeboren hat. Er hat in unsere Seele als unvertilgbaren Grundtrieb derselben ein Verlangen nach, eine beständig sollicitirende Gravitation gegen ihn gelegt. Kein lebendes Geschöpf ist, das nicht auch das Leben

1) Aug. lib. 22 cont. Faust. c. 27.

2) Summ. 1. 2. 93. 1.

3) Lex aeterna est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima. Aug. I. de lib. arb. c. 15. C.

begehrt. Da Gott das Leben nicht hat, sondern ist, Joh. 14, 6., so sehnen sich alle erschaffenen Geister nach Gott, als der Urquelle des Lebens. Creasti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Dionysius Areop. drückt dieses in seiner Art so aus: Und wie die Güte Alles zu sich zieht und Urversammler ist alles Zerstreuten, als ureine einende Gottheit, und Alles nach ihr als nach dem Urgrunde, dem Ganzen, dem Ziele strebt und das Gute das ist, aus welchem Alles sein Bestehen hat und ist, als aus einer vollkommenen Ursache ins Dasein gebracht, und in welchem Alles besteht, als in seinem allkräftigen Grunde Alles bewahrend und haltend, und nach welchem Alles sich hinkehrt, als nach der einem Jeden eigenen Gränze, und nach welchem Alles strebt, das Geistige und Vernünftige auf dem Wege der Erkenntniß, das Sinnliche auf dem Wege der Sinne, das der sinnlichen Empfindung nicht Theilhafte aber durch die eingeborene Bewegung des Lebenstriebes, das Leblose und blos Seiende endlich allein durch die Eigenschaft, zufolge der sie an der Wesenheit theilzunehmen fähig sind [1]). Dieser Zug der ganzen Welt zu ihrem Endziel hin ist eine Wirkung der göttlichen Vorsehung, der gemäß er Alles an sich ziehen will [2]). Dieser Rathschluß Gottes aber tritt der Creatur als Gesetz gegenüber, ihr gebietend: kehre zu deinem Endziel, von dem du ausgegangen bist, zurück und bediene dich auch der geschaffenen Dinge in Gemäßheit ihres letzten Zieles.

Diesem Gesetze, weil es das Gesetz der Weltregierung ist, ist Alles unterthan und nichts mag ihm entfliehen. Es erstreckt sich über vernünftige und unvernünftige Geschöpfe. Winde und Meer gehorchen ihm. Math. 8, 27. Die Himmel der Himmel stellt er auf ewig fest und ein Gesetz hat er ihnen gegeben, das nicht vergehen wird. Ps. 148, 6. Denn wie es nichts gibt, das Gott nicht geschaffen, so gibt es auch nichts,

1) Dionys. de div. nom. c. 4. §. 4.

2) Joh. 12. 32; 21. 6; 6. 44.

das seiner Regierung nicht unterworfen wäre. Man könnte zwar glauben, daß der Sünder, der sich durch die Sünde von Gott entfernt, demselben nicht hörig sei. So scheint es. Allein wie der in einen Kreis Eingeschlossene von der einen Seite desselben zurückweichen kann, dafür aber der entgegengesetzten sich nähert, so ergeht es dem von dem Kreis des ewigen Gesetzes umschlossenen Menschen, er mag sich von dem gnädigen Gott entfernen, fällt dann aber in die Hände des strafenden. Darum sagt Augustin: Niemand überwältigt die Gesetze des allmächtigen Schöpfers. Ihm muß sich jede Seele unterwerfen, entweder freiwillig, da sie Gerechtigkeit übet, oder gegen ihren Willen, da sie die verdiente Strafe leidet. Auch findet kein Zwischenraum statt zwischen Sünde und Strafe. Die Schönheit der sittlichen Ordnung wird keinen Augenblick getrübt, so daß die Sünde ungestraft bliebe; sondern die Rache, welche den Sünder sogleich in seinem Innersten ergreifet, wird am künftigen Gerichtstage blos offenbar und zur qualvollsten Empfindung werden [1]. So hat Gott Alles auf's Beste geordnet und der Jubelsang der Auserwählten, wie das Heulen und Zähneknirschen der Verdammten, wird kund machen, daß er der Herr ist, dem Alles gehört und dem Alles dienen muß.

Gott führt also, nach dem in ihm ruhenden Gesetze, die Welt ihrer Verwirklichung und Vollendung entgegen, jedoch nicht so, daß jede andere Thätigkeit durch die göttliche verschlungen wäre. Auf der Grundlage der göttlichen Thätigkeit, als der ersten bewegenden Ursache, wirken andere secundäre Ursachen, wie dieses die Dogmatik lehrt, aus einem Ueberfluß der göttlichen Güte, die auch die Geschöpfe an der Würde der Kausalität Theil nehmen läßt. Diese secundären Ursachen führen aber die Handlungen nur dann zu ihrem vorgesteckten Ziele, wenn sie an dem in Gott ruhenden ewigen Gesetze participiren. In diesem ist die Norm und Regel für jede andere Regel gegeben. Das ewige

---

1) Aug. de lib. arbit. III. 44. C.

Gesetz ist die Quelle aller wahren und gerechten Gesetze. Durch mich herrschen die Fürsten und verordnen die Gewaltigen Gerechtigkeit. Durch mich regieren die Könige und verordnen die Gesetzgeber, was recht ist [1]). Wer daher dieser von Gott gesetzten Gewalt widersteht, widersteht der Ordnung Gottes. Röm. 13, 1. Die Könige stehen nach dieser Seite in einem ähnlichen Verhältnisse zu Gott, wie die Beamten zu ihnen. Die Art und Weise, wie er die Welt regiert, ist für die Gesetzgeber in ihren Staaten so bindend, wie die Art ihrer Regierung für den Statthalter einer Provinz. „Der zeitliche Gesetzgeber, wenn er ein rechtschaffener und einsichtiger Mann ist, wird darum diese ewige Gesetzgebung zu Rathe ziehen, über welche kein Sterblicher richten darf, damit er nach dieser unveränderlichen Regel entscheide, was für seine Zeit zu befehlen und zu verbieten sei [2]).

Obwohl die zeitlichen Gesetze in dem ewigen ihre Quelle haben, so folgt daraus noch nicht, daß sie diesem durchweg conform sein müssen. Nur die Forderung wird an sie gemacht, daß sie jenem nicht widersprechen. Die weltliche Gesetzgebung wird Manches unberücksichtigt lassen müssen, was die ewige straft [3]). Nicht weil sie damit jener entgegentreten will, sondern weil ihre Macht nicht so weit reicht. Das Höhere schließt das Niedere ein, nicht aber umgekehrt. Die weltliche Gesetzgebung beschäftigt sich mit dem Verhältnisse der Menschen zu einander, die ewige nebst dem auch mit dem Verhältnisse der Menschen zu Gott. Man darf darum nicht dafür halten, daß das menschliche Gesetz von dem ewigen nicht abgeleitet sei, sondern daß es dasselbe nicht vollkommen erreichen kann [4]).

Die Gesetze fließen aber auf eine dreifache Weise aus dem ewigen Gesetze ab. Einmal sofern dieses für sie das Vorbild ist und sie nur dann gerecht sind, wenn sie mit dem ewigen

---

1) Proverb. 8. 15. 16.
2) Aug. de vera relig. c. 31.
3) Aug. de lib. arb. I. c. 14. C.
4) Thom. 1. 2. 93. 3. ad 3.

übereinstimmen. Sodann, sofern von dem höchsten Gesetzgeber, Gott, alle Untergeordneten ihre Macht haben. Du hättest keine Gewalt über mich, entgegnet Christus Pilato, wenn sie dir nicht von Oben verliehen wäre. Joh. 19, 11. Eine Stelle, die Augustin durch die Worte erläutert: wir räumen keinem die Macht ein, Reiche und Herrschaften zu vergeben, außer dem wahren Gott, welcher dem Frommen die Seligkeit des Himmelreichs verleiht, die irdischen Reiche aber gibt er Frommen und Gottlosen, wie es ihm gefällt, dem nichts auf ungerechte Weise gefällt [1]). Endlich fließen die zeitlichen Gesetze aus dem ewigen aus, sofern das ewige Gesetz durch das natürliche Licht der Vernunft, oder durch das übernatürliche Licht des Glaubens vorschreibt und billigt, daß den Orts- und Zeitverhältnissen angemessene Gesetze verfaßt werden.

Aus dieser Erörterung folgt zur Genüge, Gott ist der höchste und allgemeine Gesetzgeber. Er ertheilt seine Gesetze aber nicht auf gleiche Weise, sondern die einen gibt er unmittelbar selbst, entweder als Urheber der Natur, Naturgesetz, oder als Urheber der Gnade, göttliches Gesetz. Andere ertheilt er mittelbar durch seine Stellvertreter auf Erden. Die von diesen an Gottesstatt ertheilten Gesetze nennt man menschliche. Sie theilen sich wieder ab in Kirchen-, Staats- und Völkergesetze. Wir haben sonach im Einzelnen zu sprechen a) vom Naturgesetz, b) vom göttlichen, c) vom menschlichen Gesetz.

Außer dieser Eintheilung gibt es eine noch umfassendere, die genannte in sich schließende, die in gebietende und verbietende Gesetze. Jene gebieten das Gute, diese verbieten das Böse. In Beziehung auf ihre Kraft unterscheiden sie sich dadurch von einander, daß die gebietenden immer, aber nicht für immer, die verbietenden immer und für immer, d. h. zu jeder Zeit verpflichten [2]). Der Grund dieser Verschiedenheit liegt darin, daß

1) de civit. dei 5. c. 21.

2) Differunt inter se, quod affirmativum obligat quidem semper, sed non ad semper seu non pro omni tempore v. g. honorandi sunt parentes, non semper, sed suo tempore. Negativum obligat et semper, et ad semper. Liguori L. I. tract 2. dub. 2. n. 101.

sündhafte Handlungen nie und unter keinen Umständen gut werden können. Zu einer guten Handlung gehört aber auch, daß der Umstände Rechnung getragen wird, daß sie am rechten Ort, zur rechten Zeit verrichtet werden [1]). Die affirmativen Gesetze gebieten aber Tugendakte, während die negativen die Sünde verbieten. Kann nun etwas Böses nie und nimmer gut werden, so ist es auch zu jeder Zeit, ad semper, verboten. Kann aber eine an sich gute Handlung unter Umständen unerlaubt werden, so verpflichtet es auch nicht für immer.

II. Von den Gesetzen im Einzelnen.

§. 51.

1) Vom Naturgesetze.

a) Wesen desselben.

Das Naturgesetz ist die vom ewigen Gesetze herstammende Anordnung der Vernunft, wodurch wir zum Thun oder Unterlassen dessen aufgefordert und verpflichtet werden, was durch das natürliche Licht der Vernunft als geboten oder verboten erkannt wird.

1) Das ewige Gesetz ist in Gott, es ist die Richtschnur, nach der er die Welt regiert. Lenkt er aber die Welt nach diesem Gesetze, so geschieht dieses dadurch, daß die Geschöpfe an dem ewigen Gesetze Theil nehmen. Besteht ja alle Regierung darin, daß die Regierten die Gesetze des Regenten sich zu eigen machen und in sich aufnehmen. Diese Einprägung des ewigen Gesetzes in die Geschöpfe, oder ihre Theilnahme an demselben ist aber das Naturgesetz [2]). Dieses Na-

1) cf. §. 5.

2) Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde in psl. 4 dicitur: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine: quasi diceret: lumen rationis,

turgesetz findet sich darum auch in Allem, weil Alles von Gott regiert wird. Daß es sich aber am reinsten in der menschlichen Vernunft abspiegelt, hat seinen Grund darin, daß der Mensch als Ebenbild Gottes selbst wieder Regent ist (du sollst herrschen über alle Thiere rc.), der sowohl sich als Andere leiten soll. Hat ferner Gott den Menschen vernünftig und frei geschaffen, ist es also in seine Hand gegeben, verschiedene Wege einschlagen zu können, so muß ihm auch eine Norm gegeben sein, nach der er sein Leben einzurichten hat, um zum Ziele zu gelangen. Eine Norm, die gerade so zu seiner Natur gehört, wie Vernunft und Freiheit.

Das Dasein eines solchen Naturgesetzes bezeugt auch die heilige Schrift unzweideutig. „Wenn die Heiden, welche das Gesetz (mosaische) nicht haben, aus natürlichem Antriebe das thun, was zum Gesetze gehört, so sind sie, die so ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz und zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen davon Zeugniß gibt. Röm. 2, 14. 15[1]). Man sieht, der Apostel unterscheidet an dieser Stelle das Naturgesetz vom Gewissen, wie sie denn auch auseinandergehalten werden müssen. Das Naturgesetz ist der von Gott in unsere Vernunft gelegte Maaßstab für die Handlungen, es ist die ihr angeborene Idee der

---

quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana: et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere. Thom. 1. 2. q. 19. a 4.

1) Est quidem vera lex, ratio naturae congrua, diffusa per omnes, constans, sempiterna, quae vocat ad officium, jubendo, vitando, a fraude deterrat. Huic igitur legi nec prorogari fas est, neque derogari aliquid licet, nec tota abrogari potest. Nec vero per Senatum aut per populum solvi hac lege possumus; nec est quaerendus explanator, aut interpres alius. Non erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac: sed et omnes gentes, et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit: unius cujusque erit communis magister et imperator omnium Deus. Cicero de legibus.

Gerechtigkeit, ein Reflex der göttlichen Gerechtigkeit im Spiegelbild des menschlichen Geistes. Das Gewissen aber ist die Thätigkeit der Vernunft, welche die Handlungen auf dieses Gesetz, als ihren Maaßstab, bezieht und nun erklärt: diese Handlung sollst du vollbringen, weil sie dem Naturgesetz wider- oder entspricht. Weil diese Subsumtion der Handlungen unter das Gesetz aber irrig oder richtig sein kann, gibt es ein richtiges oder irrendes Gewissen, das Gesetz selbst aber ist nie irrend, immer dasselbe.

2) Das Naturgesetz wird sich schon dem Wortlaut zufolge auf die allgemeinsten natürlichen Verhältnisse beziehen. Dieser Verhältnisse sind aber drei, das zu Gott, zum Nebenmenschen und zu sich selbst. Die allgemeinste natürlichste Pflicht sich selbst gegenüber ist die der Selbsterhaltung, die dem Nebenmenschen gegenüber ist die über das Zusammenleben verschiedener Geschlechter im ehelichen Verbande und die über das Zusammenleben Mehrerer im gesellschaftlichen Verbande. Endlich Gott gegenüber ist die natürlichste allgemeinste Pflicht, ihn kennen zu lernen und zu lieben[1]). Die Reglung dieses dreifachen Verhältnisses in seinen allgemeinsten Bezügen unterliegt dem Naturgesetze. Deßwegen fällt auch der Decalog unter das Naturgesetz und ist der reinste Ausdruck desselben. Das dritte Gebot jedoch nicht vollständig. Daß nemlich Gott zu ge-

---

1) Diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini et etiam cuilibet creaturae non solum rationali sed irrationali, et etiam inanimatae secundum modum amoris, qui unicuique creaturae competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est, quod appetat, et amat aliquid, secundum quod aptum natum est esse. Sic enim agitur unumquodque, prout aptum natum est esse, ut dicitur in 2 phys. Manifestum est autem, quod bonum partis est propter bonum totius. Unde naturali appetitu, vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium, propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionys. dicit, quod deus convertit omnia ad amorem sui ipsius. Thom. 1. 2. 109. a 3. Durch die Sünde verdorben, sagt Thomas weiter, sucht jedoch der Mensch bonum privatum, nisi sanetur per gratiam dei. Ganz in demselben Sinne spricht sich Franz Sales aus de l'amour de dieu I. c. 15—18.

wissen Zeiten insbesondere verehrt werden soll, das lehrt auch die Vernunft, die Angabe des Tages jedoch fällt dem positiven Gesetze anheim [1]).

Weil aber das Naturgesetz nur die allgemeinsten Verhältnisse ordnet, also nicht alle Gesetze Naturgesetze sind, so sind auch nicht alle sittlich guten Handlungen durch das Naturgesetz geboten und nicht alle sittlich bösen durch dasselbe verboten. Sie dürfen zwar, wenn sie sittlich gut sein wollen, dem Naturgesetze nicht widerstreben, sondern müssen seiner Forderung entsprechend vernünftig sein, darum stehen sie aber doch nicht unmittelbar unter ihm, weil es Gesetze gibt, die die menschliche Vernunft erfunden (im Unterschied von angeboren) hat, oder die über die Sphäre der natürlichen Vernunft hinausliegend geoffenbart sind. Die letztern sind die göttlichen, die erstern die menschlichen Gesetze, zu welchen daher das Naturgesetz als zu seiner Ergänzung forttreibt.

§. 52.

Fortsetzung.

b) Von der Geltung, Abänderung und Aufhebung des Naturgesetzes.

1) Die Veränderung einer Sache kann auf zweifache Weise vor sich gehen, durch Beifügung oder Wegnahme. Nach der ersten Seite ist das Naturgesetz der Veränderung unterworfen. Es kann durch positive Gesetze erweitert und ergänzt werden, weil dadurch sein Wesen nicht alterirt, sondern concreter gestaltet, gehoben und verklärt wird. Dieses geschieht besonders durch das göttliche Gesetz. Was daher Jesus dem Alten Testamente gegenüber aussprach: ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen, das hat seine volle Anwendung auch auf das Naturgesetz. Ebenso kann

---

1) cf. Thom. in 3 dist. 37. q. 1. a 5.

es aber durch das Hinzukommen menschlicher Gesetze näher bestimmt werden.

Der Communismus hat von jeher das Naturgesetz von der Gütergemeinschaft gegen die Vertheilung derselben und das Eigenthum geltend gemacht. Es ist von Interesse, die Erörterung des heil. Thomas und die Widerlegung des Einwurfs, als ob durch die das Eigenthumsrecht sanktionirenden menschlichen Gesetze das Naturgesetz aufgehoben werde, zu vernehmen. In gewohnter Weise unterscheidet er und lehrt: man könne auf zweifache Weise sagen, daß etwas dem Naturgesetz gemäß sei. Das einemal, weil die Natur zu diesem hinneigt, wie Niemanden Unrecht thun. Das anderemal, weil die Natur nicht das Gegentheil verlangt. So kann man sagen, daß der Mensch nackt ist, das ist er nach dem Naturgesetze, weil ihm die Natur keine Bekleidung gegeben hat, sondern dieses thut die Kunst hinzu. Nicht anders ist Gütergemeinschaft und Freiheit de jure naturali, weil Gütervertheilung und Dienstbarkeit nicht von der Natur eingeführt sind, sondern durch die Vernunft des Menschen, zum Wohl des menschlichen Lebens. Und so ist auch durch sie das Naturgesetz nicht anders abgeändert als durch Hinzukommen des positiven Gesetzes. Dieses aber wurde für nützlich erfunden, um Streitigkeiten zu vermeiden und mit größerer Kraft auf ein Ziel hinwirken zu können [1]). Würde, so schließt Thomas, das Naturgesetz das Gegentheil des Eigenthums, also Gütergemeinschaft verlangen, so würde es durch das Eigenthumsrecht alterirt. Allein dieses verbietet es so wenig, als es dem Menschen Kleidung verbietet. Da ferner durch ein hinzukommendes Gesetz dasselbe näher bestimmt werden kann, so steht Eigenthumsrecht und Naturgesetz nicht im Widerspruch, im Gegentheil, durch jenes wird dieses zum allgemeinen Wohl ergänzt.

2) Ist von Veränderung [1]) des Naturgesetzes, durch Hin-

---

1) Thom. 1. 2. 94. 5. ad 3.

2) Wir nehmen Veränderung und Aufhebung zusammen, weil die Ver-

wegnahme eines Theils die Rede, so muß zwischen den allgemeinsten Grundsätzen desselben (principia prima) und den aus denselben gezogenen Consequenzen (praecepta secunda) unterschieden werden. Die allgemeinen Principien, die Basis des Naturgesetzes ist unveränderlich. Mit unauslöschlichen, unverwüstlichen Zügen ist es in das Herz des Menschen geschrieben, „über Alle ist gezeichnet das Licht deines Angesichtes" und keine Schandthat tilgt es aus [1]). Diese Gesetzmäßigkeit des Geistes, wornach er Norm und Regel für das Thun ist, ist so innig mit der Vernunft verwachsen, daß mit Aufhebung jener auch diese schwindet. Wer die Gültigkeit solcher Sätze, wie: man müsse das Gute thun, das Böse meiden, Gott verehren &c., wer die Gültigkeit solcher Sätze bestreitet, wem ihre Evidenz verloren gegangen ist, der tritt damit auch aus der Reihe der vernünftigen Wesen aus. Ja, Gott selbst kann das Naturgesetz nicht aufheben, weil es ein Reflex seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit ist. Gott aber bleibt treu und kann sich selbst nicht verläugnen. II. Timoth. 2, 13. Er würde sich aber selbst verläugnen, wenn er die Ordnung seiner Gerechtigkeit aufheben würde, da er selbst gerecht ist. Deßwegen kann Gott hierin nicht dispensiren, so daß er dem Menschen gestatten würde, sich auf eine ungeordnete Weise zu ihm zu verhalten, oder sich seiner Gerechtigkeit zu entziehen [2]).

Wollte das Naturgesetz aufgehoben werden, so könnte es blos dadurch geschehen, daß die Zustimmung zu demselben verweigert, oder eine ihm entgegenstehende Gewohnheit geltend gemacht würde. Die Zustimmung zu dem Naturgesetze liegt aber (ohne zu sündigen) nicht in unserer Gewalt, da es mit unserer Erschaffung von Gott in unser Herz niedergelegt ist und der Mensch deßwegen ein Vollzieher, aber kein Richter über

---

änderung eine theilweise Aufhebung, die Aufhebung aber eine totale Veränderung ist.

1) Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas. Aug. 2 Conf. c. 4.

2) Thom. 1. 2. 100. 8. ad 2.

dasselbe sein kann [1]). Ebensowenig kann aber eine Gewohnheit das Gegentheil einführen. Im Evangelium spricht der Herr: ich bin die Wahrheit. Er hat nicht gesagt: ich bin die Gewohnheit. Wo aber die Wahrheit offenbar geworden ist, da weicht der Wahrheit die Gewohnheit [2]).

Anders verhält es sich bei den aus dem Naturgesetz gezogenen Consequenzen. Die Vernunft kann durch Leidenschaften und Sünden so verfinstert werden, daß sie das nicht mehr für verwerflich ansieht, was diesen Gesetzen zuwiderläuft. Von diesem Standpunkte aus muß die ganze lutherische Ehetheorie, sowohl die Auflösung des Ehebandes, als auch die Verwerfung der Ehehindernisse, beurtheilt werden. Daß die Ehe unter das Naturgesetz fällt, wurde angegeben. Wenn daher Luther dieses Gesetz durch Einwilligung in Philipp's Doppelehe aufhebt, so darf man seine Entschuldigung: „er habe genarrt", wohl eigentlich nehmen. Auch mag es der Leser beurtheilen, mit welchem Recht eine protestantisch-theologische Fakultät erklären konnte: daß es sonst eine gute Sache sei, wenn der Sohn seine eigene Schwester heirathe [3]). Erklärlich ist ein solches Verfahren übrigens durch das Angeführte.

Endlich muß noch bemerkt werden, daß ein aus dem Naturrecht abgeleitetes Gesetz unter gewissen Umständen unrecht und unvernünftig werden kann. Dem Eigenthümer sein ihm zugehörendes Messer geben, fordert das Naturgesetz, wer es ihm aber geben würde, damit er sich oder einen Andern tödten könnte, würde verwerflich und unvernünftig handeln.

---

1) Aug. 13 Conf. c. 23.

2) Aug. de baptis. contr. Donat. 2. 3. c. 9. Diese Worte sind eigentlich von Libosus Vagensis und Augustin führt sie blos bestätigend an.

3) Buchmann, Populärsymb. S. 626. 1. Aufl.

§. 53.

2) Das positiv göttliche Gesetz.

Das Naturgesetz ist für den Menschen Wegweiser zu seinem natürlichen Ziele, Maaßstab zur Beurtheilung des natürlich Guten. Sein letztes Ziel ist aber ein übernatürliches, die Seligkeit. Sind aber die Wege, die zu diesem Ziele führen übernatürlich, sind die Handlungen, die zur Erreichung desselben gewirkt werden, durch übernatürliche Kräfte gewirkt, so muß auch die Norm, nach welcher solches Verhalten geregelt werden soll, eine übernatürliche, also göttlich geoffenbarte, oder gegebene sein. Uebernatürliche Wirkungen können und dürfen nicht mit dem Maaßstab der natürlichen Vernunft gemessen werden. Wie will der natürliche Mensch begreifen, welches die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe der Liebe sei und erkennen die Liebe Christi, die alles Erkennen übersteigt? Ephes. 3, 18. 19. Wer will die Kühnheit der christlichen Hoffnung mit dem klügelnden, berechnenden Verstande ausmessen? Wer den geoffenbarten Glauben in die Kategorien des gewöhnlichen Denkens zwingen? Negativ läßt sich dieses schlagend dadurch nachweisen, daß die Welt die übernatürlichen Tugenden nicht begreift. Das hat die rationalistische Ethik wohl herausgefühlt, daß die theologischen Tugenden als solche, als übernatürliche nemlich, in ihrem Systeme keinen Platz finden können, es fehlte ihr, um vom Andern zu schweigen, schon der Maaßstab für ihre Beurtheilung, daher das gewöhnliche Gebahren der Rationalisten, daß sie Alles, was über das Naturgesetz hinausragt, als Mysticismus verlachen. Mysticismus ist aber dann all das, was in das Procrustesbett ihrer Moral nicht taugt. Diesem gegenüber behaupten wir aber und glauben es durch das Angeführte auch bewiesen zu haben, daß dem christlichen Leben außer dem Naturgesetze noch ein höheres göttlich geoffenbartes Gesetz als Richtschnur und Maaßstab von Nöthen ist.

Es ist jedoch die unmittelbar eingreifende, gesetzgebende Thätigkeit Gottes noch durch einen andern Umstand nothwendig. Das Naturgesetz ist zwar seinen ersten Principien nach so deutlich und unauslöschlich in die Herzen der Menschen geschrieben, daß es keines Interpreten und Regenerators bedarf. Einige Theile desselben aber, die diesen Principien ferner liegen, sind zwar immer noch klar und für Jeden vernehmlich; da aber die Vernunft durch Sünden in tiefe Nacht versinken und so verdunkelt werden kann, daß ihr selbst diese Seite des Naturgesetzes schwindet, so ist eine Feststellung desselben durch positiv göttliche Gesetzgebung erforderlich [1]). Dieses Letztere war hauptsächlich die Aufgabe der alttestamentlichen Gesetzgebung, wohingegen das zuerst Angeführte besonders dem Neuen Testament zufällt.

§. 54.

a) Das alttestamentliche Gesetz.

1) Die Aufgabe der alttestamentlichen Gesetzgebung, wie sie sich besonders im Decaloge concentrirt, war, das Naturgesetz, in seinen nächsten Veräſtungen, in ungetrübter Reinheit und markirt wieder herzustellen. Auf steinerne Tafeln gegraben, sollte der Decalog jene Gesetze dem Menschen vor Augen halten, die mit dem wuchernden Verderben und der dadurch verursachten Verfinsterung der Vernunft immer mehr dem

---

1) Legi divinae conveniens erat, ut non solum provideret homini ad haec, ad quae ratio non potest; sed etiam in his, circa quae contingit, hominem impediri. Ratio autem hominis circa praecepta moralia, quantum ad ipsa communissima praecepta legis naturae, non poterat errare in universali; sed tamen propter consuetudinem peccandi obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae multorum ratio oberrabat: ita ut quaedam, quae sunt secundum se mala, ratio multorum licita judicaret. Unde oportuit, contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinae. Thom. 1. 2. 99, a a ad 2.

Bewußtsein entfielen. Gleich nach dem Sündenfalle Adams war dieses Gesetz nicht nothwendig, denn da war der Wille Gottes in den dem Kerne des Naturgesetzes zunächst liegenden Geboten noch nicht verwischt. Als aber der Mensch so tief gesunken war, daß er den Schöpfer mit dem Geschöpfe verwechselte, daß er in unnatürliche Laster verfiel und nicht mehr rechts und links wußte, da kam das Gesetz und durch dasselbe Kenntniß der Sünde und der Tugend. Röm. 3, 20.

Dieser Bestimmung entsprechend, sind vom Decaloge auch jene Gebote ausgeschlossen, die unverwüstlich, durch keine Schandthat ausgetilgt werden können, wie: du sollst das Gute thun, sollst Niemand Uebles zufügen, obwohl sie verhüllt, als Unterlage, in den zehn Geboten liegen. Das Naturgesetz ist in ihm seiner Allgemeinheit entkleidet, concreter gefaßt. Folgendes mag es verdeutlichen. Der Ausspruch des Naturgesetzes: „du sollst Gott anbeten", ist der Seele so tief eingeprägt, daß sich kein Volk findet, das alles Gottesdienstes baar und ledig wäre. Nicht so verhält es sich mit den aus diesem Axiom gezogenen Folgesätzen. Die Art des Gottesdienstes ist vielfältig der Vernunft zuwider. Da tritt denn die positiv göttliche Gesetzgebung ins Mittel und befiehlt: du sollst Gott allein anbeten, sollst den Namen Gottes nicht in Eitel nennen und den Sabbath heiligen. Das erste Gebot fordert Treue und Glauben, gibt dem wahren Gott allein die Ehre und verwirft die Götzen. Das zweite verlangt Ehrfurcht und verbietet darum alle und jede Entheiligung; das dritte gebietet Unterthänigkeit und Dankbarkeit. Am Sabbath soll nemlich der Mensch dankbar seiner Erschaffung eingedenk sein und seine Dienstbarkeit durch einen förmlichen Gottesdienst aussprechen [1]). Nun vergleiche man diese Gebote mit dem Oben angeführten Ausspruch des Naturgesetzes, so wird man finden, daß sie ebensowohl eine Entwicklung und Feststellung desselben sind, als sie vor der Gesetzgebung

1) Thom. 1. 2. 100. 5.

auf Sinai verloren gegangen waren. Oder ist Treue, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Unterwerfung, nicht im Begriff der Anbetung eingeschlossen?

2) Es lagern sich um diesen Kern der alttestamentlichen Gesetzgebung, den Decalog, jedoch noch Bestimmungen, die besonders und allein das jüdische Volk betrafen, um es dadurch zu heiligen und heranzubilden zu seinem hohen Berufe, das auserwählte Volk zu sein, aus dem der Messias hervorgehen sollte. Wie der Priester mit dem Laien die allgemein christlichen Gesetze theilt, so hat er doch, um seines Berufes Willen, noch besondere Obliegenheiten, zu denen der Laie nicht verbunden ist. Diese Stellung nun nimmt das jüdische Volk unter den Völkern der alten Welt ein, es ist das Priestervolk, das näher mit Gott vereint, zu seinem Dienste insbesondere erkoren war. Von diesem Gesichtspunkte aus ist auch der jüdische Particularismus zu beurtheilen. Er ist rein ethischer Natur. Diese Gesetzgebung, die im eigentlichen Sinn der Führer zu Christus hin war [1]), trägt vorzüglich die Signatur des Vorbildlichen und umfaßt die praecepta caeremonialia wie die judicialia, weil durch beide das jüdische Volk zur Wurzel herangezogen werden sollte, aus der das Reiß hervorsproßte [2]).

Damit zeigt sich uns das alttestamentliche Gesetz von einer neuen Seite. Außer dem Decalog, dem Kern desselben, finden sich nemlich noch, wie die Scholastiker sagen, praecepta moralia, ceremonialia und judicialia.

Im Decalog ist das Sittengesetz nach seinen Grundlinien verzeichnet. Jedes andere alttestamentliche Gesetz läßt sich zwar

---

1) Gal. 3. 24.

2) Zu diesen Gesetzen war außer den Kindern Abrahams Keiner verpflichtet. Gibt es aber einen dritten Orden des sog. Franciscus, in den Laien eintreten und dadurch an einem vollkommeneren Leben Theil nehmen, so gab es Proselyten der Gerechtigkeit, die sich nicht nur dem Decalog, sondern auch einem Theil des jüdischen Ceremonialgesetzes unterwarfen und es verpflichtend auf sich nahmen.

auf denselben zurückführen, aber nicht Jeder vermag sich aus demselben ferner liegende sittliche Vorschriften zu abstrahiren. Mit diesem Geschäfte hat Gott vielmehr Moses und Aron beauftragt. Sie fügen dem sechsten Gebot das Verbot der Hurerei, dem siebenten das des Wuchers bei ꝛc. [1]).

Das Ceremonialgesetz beschäftigt sich mit der Gottesverehrung insbesondere, während das Gerichtsgesetz (praec. judicialia) den Juden, als Bürgern dieses Staates, Normen für ihr gesellschaftliches Zusammenleben gibt. So wenig es jedem Bürger überlassen werden kann und darf, welche Richtschnur er bei seinem gesellschaftlichen Zusammenleben mit Andern befolgen will, sondern sie von den Vorgesetzten erhält, ebensowenig sollte es dem Juden überlassen bleiben, auf welche Weise er öffentlich Gott verehren wollte. Bis in das kleinste Detail eingehende Gesetze setzten jeder Willkühr Schranken. Von dem nach seiner Façon Gott dienen, wußte man damals so wenig etwas, als davon, daß jeder Bürger nach seiner Façon dem Wohl des Staates dienen könne.

3) Das alttestamentliche Gesetz zeigte zwar den Weg zu Gott und bereitete auf Christus vor, die Seligkeit konnte es aber den Juden nicht geben, weil es durch das Fleisch geschwächt war. Das aber, was dem Gesetze unmöglich war, hat Gott bewirkt, indem er seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches wegen der Sünde sandte und die Sünde im Fleische verdammte, damit die Satzung des Gesetzes in uns erfüllet werde, indem wir nicht mehr nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste. Röm. 8, 3. 4. Darum war es aber nicht nutzlos, vielmehr lernten sich die Menschen durch dasselbe als Sünder kennen. Röm. 3, 20.; 7, 7. und damit war der erste Schritt zur Besserung gethan. Kannten sie sich nemlich als

---

2) Quaedam vero sunt, quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus: et ista sunt praecepta moralia superaddita decalogo, tradita a deo populo per Moysen et Aaron. Thom. 1. 2. 100. a 11.

Sünder und eines Erlösers bedürftig, so erwachte auch, wie von selbst, die Sehnsucht und das Verlangen nach ihm, und das: Himmel thauet den Gerechten, Wolken regnet ihn herab, klingt wehmüthig durch den ganzen Alten Bund hindurch. Alle Institutionen, Opfer und Gebräuche waren als Schatten der künftigen Güter nicht nur hinweisend auf Christus, sondern auch vorbereitend und die Herzen zu seiner Aufnahme disponirend, wie dieses die Taufe und Predigt des Johannes am Deutlichsten zeigt.

§. 55.

Fortsetzung.

Verpflichtung und Aufhebung des alttestamentlichen Gesetzes.

Uber die Verpflichtung der Christen zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes waren, wie bekannt, in den apostolischen Zeiten Streitigkeiten entstanden. Behaupteten die Einen, daß auch die Christen das Joch des Alten Testaments auf sich nehmen müssen, so läugneten die Andern alle und jede Verbindlichkeit. Unter diese letztern gehört, aus späteren Zeiten, auch Luther. „Wenn Thomas, sagt er in seiner Auslegung des Galaterbriefes, sammt andern Schultheologen davon reden, wie das Gesetz aufgehoben sei, geben sie für, das Gesetz Mose von den Gerichtshändeln und andern Weltsachen (welche sie Judicialia nennen), deßgleichen auch die Gesetze von den Kirchenwerken und Ceremonien nach dem Tode Christi sollen tödlich sein und um solcher Ursachen willen also abgethan und aufgehoben. Die zehn Gebot aber sollen nicht aufgehoben sein, welche sie Moralia nennen. Diese verstehen selbs nicht, was sie sagen oder setzen. Du aber, wenn du davon handeln willst, wie das Gesetz aufgehoben sei, so.... fasse das ganze Gesetz zusammen, das du keinen Unterschied machest, zwischen weltlichen Gesetzen, Ceremonien und zehn Geboten.“ Luther behauptet, das ganze alttestamentliche Gesetz, sowohl die moralia als judicialia und cere-

monialia, seien aufgehoben, und verwirft den Unterschied der Theologen als einen schlechten. Sind aber die moralia, besonders der Decalog, entweder nur eine bestimmte Formulirung des Naturgesetzes oder nächste Folgerungen aus demselben und kann das Naturgesetz nicht aufgehoben werden, so bleiben auch die moralia in ihrer Gültigkeit für den Christen stehen, wenn sie auch nicht darum gehalten werden müssen, weil sie Moses gegeben hat [1]).

Sind die Ceremonialgesetze lebendiger Ausdruck der innern Gottesverehrung, und ist diese eine andere, nachdem das Heil erschienen und ehe es erschienen, so müssen nothwendig auch die Ceremonien mit der neuen Religion neue, andere, die alten also mit dem Alten Bund begraben werden. „Da der zweite Zustand eingetreten ist, mußten die Ceremonien des ersten schwinden und andere an ihre Stelle treten. Jene haben mit der Gottesverehrung übereingestimmt, in welcher die himmlischen Güter künftig waren; die Wohlthaten Gottes aber, durch die wir zum Himmel geführt werden, sind gegenwärtig [2]).“ Somit muß man also den Unterschied der Scholastiker, den Luther verwarf, beibehalten und mit Augustin dem Faustus, antworten: die Christen beobachten das alttestamentliche Sittengesetz (praecepta vitae agendae), das Ceremonialgesetz aber (praecepta vitae significandae) wurde damals mit Recht gehalten, als es das vorher verkündigte, was jetzt offenbar geworden ist [3]).

Die Zeit der Abrogation trat aber mit dem Tode Christi

---

1) In diesem Punkte waren frühere Theologen uneinig. Bellarmin l. 4. de justific. c. 6 meint, dieser Theil des a. t. Gesetzes verpflichte nicht nur deßwegen, weil er ein Ausfluß des Naturgesetzes, sondern auch weil er von Moses promulgirt worden sei, wohingegen D. Soto, Suarez etc. das letztere läugnen. Bellarmin mag wohl in seiner Polemik gegen Luther zu weit gegangen sein. cf. catech. rom. p. 3. c. 1. q. 3.

2) Th. 1. 2. 103. 3.

3) Aug. l. 10 cont. Faustum c. 2.

ein. Das Geheimniß der Erlösung war vollendet, als der Herr sprach: es ist vollbracht. Durch seinen Tod war der neue Bund besiegelt, die Zeit des alten abgelaufen. Der Vorhang des Tempels zerriß. Von nun an war daher die Beobachtung der alttestamentlich gottesdienstlichen Gebräuche nicht nur nutzlos, sondern auch sündhaft [1]). Dennoch sollten sie nicht wie das teuflische Blendwerk der Heiden verächtlich weggeworfen, sondern in Ehren bestattet werden. Aus diesem Grunde konnte ihr theilweiser Gebrauch noch bis zur Zerstörung des Tempels geduldet bleiben. Von da an aber mußten sie unwiderbringlich von den Christen verlassen werden [2]). Man wirft zwar der katholischen Kirche vor, daß sie jüdische Gebräuche in ihren Cult aufgenommen habe. Allein nicht alle Ceremonien der Juden sind durch den Neuen Bund todt und todtbrigend geworden, sondern nur jene die Typen auf den kommenden Messias und sein Wirken waren. Von diesen aber hat die Kirche auch nicht eine beibehalten, haben aber die Juden ihr Abhängigkeitsgefühl von Gott durch schöne Ceremonien an den Tag gelegt, warum soll die Kirche diese verwerfen? Sollte sie vielleicht mit Luther der ganzen vorchristlichen Zeit das Brandmal gänzlicher Verworfenheit auf die Stirne drücken? Man vergesse es auch nicht, daß im alttestamentlichen Cult sich sogar eine Anticipation des

---

1) Quod omnes ceremoniae sunt quaedam protestationes fidei, in qua consistit interior dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut ut verbis: et in utraque protestatione si aliquid homo falsum protestatur, mortaliter peccat. Quamvis autem sit eadem fides, quam habemus de Christo et quam antiqui patres habuerunt: tamen quia ipsi praecesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis et ab eis ... Sicut igitur peccaret mortaliter, qui nunc suam fidem protestando diceret, Christum nasciturum, quod antiqui pie ac veraciter dicebant: ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc ceremonias observaret, quas antiqui pie et fideliter observabant. Thom. 1. 2. 103. a 4.

2) Das letztere ist die Ansicht (auch die Worte sind meistens von ihm) Augustins in seinem Streite mit Hieronymus über Galater 2, 14. cf. Möhlers Aufsätze, herausgegeben von Döllinger, wo die hiehergehörenden Citate zu finden sind.

jenseitigen Cultus findet, in den Psalmen, den die Kirche darum mit vollem Recht beibehält. Wir verweisen übrigens, diese Materie anbelangend, auf den dritten Theil.

§. 56.

b) Das Gesetz des neuen Bundes.

1) Das Wesen des neutestamentlichen Gesetzes bestehet in der Gnade, die durch den heiligen Geist in unsern Herzen ausgegossen wird und in dem in Liebe thätigen Glauben sich offenbart. Welches sind die Gesetze Gottes, von Gott selbst in unsere Herzen geschrieben, fragt der heilige Augustinus, außer die Gegenwart des heiligen Geistes selbst [1]? Es wird darum im Gegensatze zum Gesetze der Sünde und des Todes das Gesetz des Geistes genannt, das lebendig macht in Christus Jesus, Röm. 8, 2., und im Gegensatze zum Gesetze der Werke, das Gesetz des Glaubens. Röm. 3, 27.

Beide Gesetze, sowohl das des Alten als des Neuen Bundes, ordnen die Handlungen auf Gott und sind eine Norm, durch deren Beobachtung der Mensch sein Endziel erreichen soll. Das Alte Testament erreichte jedoch diesen Zweck nicht. Ist daher dieses Gesetz unvollkommen, weil es die Einigung der Menschen mit Gott nicht bewirken konnte, so ist jenes dagegen vollkommen, weil es das Gesetz der Liebe ist, das nicht nur sagt, was zu thun ist, sondern auch die Kraft zur Vollbringung verleiht. In der Liebe vollendet sich das Alte Testament, wie jedes andere Gesetz, weil die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist. Darum stellt Christus als das höchste Gebot auch die Liebe Gottes über Alles und die des Nächsten wie sich selbst auf.

Beide Gesetze gebieten tugendhafte Handlungen, in Vollbringung solcher Werke verhalten sich aber jene, welche im Stande der Gnade sind, anders, als die, welchen dieser Stand abgeht;

---

1) de spirit. et litt. c. 21.

diesen ist das Gesetz äußerlich und sie werden durch etwas außer ihnen Liegendes zum Handeln bestimmt, durch Androhung von Strafen und Verheißung zeitlichen Lohnes. Das Alte Testament, das Gesetz der Furcht, knüpft durchgehends an seine Gebote und Verbote Strafdrohungen und Glücksverheißungen [1]). Jenen aber, die im Stand der Gnade sind, liegt das Gesetz nicht außerhalb auf steinernen Tafeln, sondern es ist in ihre Herzen geschrieben. Die Motive zum Handeln liegen nicht als etwas Fremdes außer ihnen, sondern das Treibende ist die innerlich schaffende Liebe. Ist zwar allerdings im Neuen Testament eine Verheißung gegeben, die zum Thun bewegt, die der Seligkeit, so ist doch ein großer Unterschied zwischen dieser und den alttestamentlichen zeitlichen Glücksverheißungen. Die Seligkeit oder das Schauen und Lieben Gottes ist nicht etwas dem Willen Fremdes, außer Gott Liegendes, aber zum Gott gewollten Thun Entflammendes, sondern das Endziel selbst. Dort liegt Motiv und Endziel auseinander, hier in einander. Der Jude kann aus Furcht vor Strafe etwas thun, obwohl der Wille am Gegentheil haftet, weßwegen man vom Alten Bund auch sagt: cohibere manum, non animum. Wer aber aus Liebe handelt, bei dem fließt die That aus dem Willen aus. Wie es aber im Alten Bund Solche gab, welche durch den Glauben an die Verheißungen gerechtfertigt wurden, und die deßwegen, obwohl im Alten Bund stehend, doch dem Neuen angehören, so gibt es auch solche im Neuen Bund, die fleischlich gesinnt durch Furcht zum sittlich guten Thun bestimmt werden und deßwegen dem Alten Bund angehören.

2) Aus dieser Vergleichung mit dem alttestamentlichen Gesetze wird auch das Wesen des Neuen Bunds erhellt worden sein. Ist das alttestamentliche Gesetz eine Entwicklung und Fixirung des Naturgesetzes, so ist das neutestamentliche die

---

2) Brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor. Aug. cont. Adam. c. 17.

Vollendung beider; indem es durch die Gnade zu dem Sollen auch das Können hinzufügt, indem es den zwischen Gesetz und That bestehenden Widerspruch löst, und so den Menschen zu seinem übernatürlichen Ziele führt, welches durch das Alte Testament blos vorgebildet wurde. Dieses übernatürliche Ziel ist die Vereinigung mit Gott. Das ist der Schmerz und der Weheruf, von dem der ganze Alte Bund ertönt, daß Gott fern von ihm, außer ihm ist. Das ist die Freude und der Frieden im Neuen Bund, daß der Mensch mit Gott versöhnt, vereint ist. In Christus ist diese Vereinigung vollendete Wesenseinheit; in seinen Jüngern soll sie sich ethisch vollziehen. Das ist die Forderung des christlichen Sittengesetzes. Alle aus dem christlichen Lebensprincip herauswachsenden Handlungen müssen diese Vereinigung vollziehen oder fördern. Heiliger Vater, so bittet der Erlöser in seinem hohepriesterlichen Gebet, erhalte sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast, damit sie Eins seien, wie wir es sind. Damit Alle Eins seien, wie Du, Vater, in mir bist und ich in Dir bin, damit auch sie in uns Eins seien. Ich in ihnen und Du in mir. Joh. 17, 11. 21.

Obwohl aber im Neuen Bund die Gnade die Hauptsache ist, so hat doch Jesus den Seinigen noch einzelne Vorschriften ertheilt, um sich auf dieselbe recht vorbereiten, oder ihr auf die gehörige Weise mitwirken zu können. Er verpflichtet zu Glaube, Hoffnung, Liebe; ertheilt Vorschriften über Fasten, Beten und Almosengeben. Derlei Vorschriften bilden zu einem großen Theil den Inhalt der Evangelien und apostolischen Briefe, und darin liegt ihr gesetzlicher Charakter im strengen Sinn des Wortes [1]. Ist demnach allerdings der

---

1) Ad primum ergo dicendum, quod in scriptura Evangelii non continentur nisi ea, quae pertinent ad gratiam spiritus sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiae. Sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem, per quam datur spiritus sancti gratia, continentur in Evangelio ea, quae pertinent ad manifestandum divinitatem, vel humanitatem Christi: secundum affectum vero continentur in Evangelio ea, quae perti-

Grundton des Neuen Testaments Gnade, so ist dieses doch nicht so zu verstehen, wie es die Reformatoren verstanden haben, als ob der Christ jedes Gesetzes los und ledig wäre, so daß es für ihn keine Norm wäre, nach der er sein Leben regeln müßte. In welchem Sinne das Wort des Apostels Jacobus, 1, 25, von dem vollkommenen Gesetze der Freiheit zu verstehen sei, lehrt Thomas. „Das neutestamentliche Gesetz, lauten seine Worte, wird auf zweifache Weise ein Gesetz der Freiheit genannt. Einmal, weil es uns blos das zu thun und zu lassen vorschreibt, was an sich nothwendig oder dem Heil zuwider ist (im Gegensatze vom jüdischen Ceremonialgesetz). Zweitens, weil es bewirkt, daß wir die Gebote und Verbote frei erfüllen, weil wir sie aus dem innern Drange der Gnade erfüllen [1]). Diesen letzteren Satz, auf dem das Hauptgewicht liegt, haben wir bereits entwickelt.

§. 57.

3) Das menschliche Gesetz.

Das menschliche Gesetz hat das göttliche und Naturgesetz zu seiner nothwendigen Voraussetzung. In den meisten Fällen besteht es nemlich in nichts Anderem, als in einer aus den angeführten Gesetzen, als den Principien, gemachten Folgerung, oder in der Anpassung dieser Gesetze auf einzelne Fälle.

1) Die menschliche Gesetzgebung theilt sich in die weltliche und kirchliche ab [2]). Steht jene in nächster Beziehung zum Naturgesetz, so diese zum göttlichen. Nimmer darf sich aber die

---

nent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax spiritus sancti gratiae. Mundus enim, i. e. amatores mundi, non potest capere spiritum sanctum, ut habetur Joan 14. Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter scriptura novi testamenti homines exhortatur. Thom. 1. 2. 106. a 1. ad 1.

1) Thom. 1. 2. 108. a 2. cf. catech. rom. p. 3. c. 1. q. 8.

2) Wir beschäftigen uns hier blos mit dem Allgemeinsten, das Besondere und Einzelne dem 3. Theil zuweisend.

weltliche Gesetzgebung von der göttlichen emancipiren. Der autonome Staat ist dasselbe Unding, wie die autonome Vernunft des Einzelnen. Daß der Staat der Kirche und die Kirche dem Staat, daß ein Staat dem andern gegenüber autonom ist, das unterliegt keinem Zweifel, aber Gott gegenüber ist er nicht autonom. Man stelle das menschliche Gesetz unabhängig und getrennt von Gott auf, so büßt es seine Auktorität ein, wie wir dieses heut zu Tage vielfältig wahrnehmen. Die göttliche Auktorität muß die Forderung des menschlichen Gesetzgebers decken, dann wird er Gehorsam, nicht nur der Bajonnette, sondern des Gewissens wegen, finden.

Nun vergleiche man aber die jetzige Gesetzgebung und die früherer Jahrhunderte, welch wesentlicher Unterschied. Wenn einmal das morsche Gebäude zusammenbricht, dürfen sich doch die, welche es zertrümmert haben, keines Sacrilegiums anklagen. Wie weit aber der weltliche Gesetzgeber, außer dem Genannten, der göttlichen Gesetze Rechnung tragen muß, ergibt sich zum Theil aus dem Verhältnisse des göttlichen Gesetzes zum Naturgesetze. Soweit nemlich das göttliche Gesetz eine deutliche Ausprägung des durch die Sünde verwischten Naturgesetzes ist, muß die menschliche Gesetzgebung geradezu auf dasselbe gebaut sein. Weicht das menschliche Gesetz vom Natur- und göttlichen Gesetze so ab, daß es ihm widerspricht, so ist es gar kein Gesetz, sondern vielmehr eine Corruption des Gesetzes. Soweit das göttliche Gesetz aber übernatürlich ist, darf die weltliche Gesetzgebung ihm nicht nur nicht hemmend entgegentreten, sondern muß in Harmonie mit demselben ihm fördernd entgegenkommen. Sie dürfen nicht so von einander gesondert sein, als ob der Bürger dieser und der andern Welt zwei wesentlich verschiedene Dinge wären. Eine weltliche Gesetzgebung, die durch die göttliche und kirchliche genirt, sich nicht anders als durch völlige Indifferenz und Abschließung gegen dieselben zu helfen weiß, legt ein glänzendes Zeugniß davon ab, daß sie am Glauben Schiffbruch gelitten.

Die kirchliche Gesetzgebung steht in einem viel näheren

Verhältniß zum positiv göttlichen Gebote. Wenn die weltliche Gesetzgebung dasselbe frei gewähren lassen muß, so ist es die gesetzgebende Macht der Kirche, welche auf diesem Felde gestaltend und bestimmend sich bewegt. Daß die Kirche das göttliche Gesetz nicht ändern darf, braucht nicht weiter erwähnt zu werden. Sie ist vielmehr die von Gott gesetzte Hüterin und Wächterin desselben und das ist die erste Funktion ihrer gesetzgebenden Thätigkeit. Die Kirche bestimmt, vermöge der ihr übertragenen Vollmacht und Unfehlbarkeit, was göttliches Gesetz ist. Daß diese Thätigkeit keine unnütze sei, zeigt ein Blick auf die Reformation. Haben die sogenannten Reformatoren das göttliche Gesetz für aufgehoben und den Christen nicht bindend erklärt, so war es die Kirche, welche die Verbindlichkeit des Sittengesetzes auch für den Gläubigen behauptete. Die gesetzgebende Gewalt der Kirche greift jedoch auch gestaltend ein, indem sie das göttliche Gesetz den Verhältnissen gemäß anwendet und weiter entwickelt. Ist durch das göttliche Gesetz das Fasten geboten, so ist es die Kirche, die die Art und Weise desselben, die Zeit rc. näher angibt. Verlangt das göttliche Gebot Anbetung des dreieinigen Gottes, so ist es die Kirche, welche aus ihm ihr ganzes reiches Ritualgesetz herausgesponnen hat.

2) Jedes wahre menschliche Gesetz ist ein Ausfluß aus dem ewigen und bindet daher im Gewissen. Durch Gott regieren die Könige, wer daher dieser Ordnung widersteht, widersteht Gott; und wer die Kirche nicht hört, soll für einen Zöllner angesehen werden. Ein Gesetz ist aber wahr und gerecht, wenn es zum gemeinen Wohl gegeben ist und der Gesetzgeber die Befugniß hatte, es zu erlassen. Sodann müssen die durch die Gesetze auferlegten Lasten gleich vertheilt sein. Daß die Gesetze zum Wohl des Ganzen Lasten aufbürden, ist kein Merkmal ihrer Ungerechtigkeit, fordert es ja die Natur der Sache so, daß das Einzelne, zum Wohl des Ganzen, dessen Glied es ist, etwas leiden muß. Wenn aber die gegebenen Gesetze nicht zum allgemeinen Wohl, sondern mit Vernachläßigung desselben

zum Vortheil eines Einzelnen gegeben sind, wenn der Gesetzgeber etwas befiehlt, was er nicht befehlen kann, weil es über die Grenzen seiner Macht hinausgeht, wenn die Lasten ungleich vertheilt sind, dann, sagt Thomas, seien dieses keine Gesetze, sondern Gewaltthätigkeiten. Und er führt dafür den heiligen Augustinus als Gewährsmann an, der nur die gerechten Gesetze als Gesetze gelten läßt [1]), deßwegen verpflichten solche Gesetze auch nicht im Gewissen, außer wenn durch ihre Nichtbeobachtung Aergerniß und Empörung entstehen würde. In diesem Falle muß sich nemlich Jeder seines Rechtes begeben, jenem Ausspruche Christi gemäß: wenn dich Jemand auf deine rechte Wange schlägt, so reiche ihm auch die andere dar. Und: will Jemand mit dir vor Gericht streiten und dir deinen Rock nehmen, so lasse ihm auch den Mantel. Math. 5, 39. 40. Laufen solche Gesetze aber direkt dem göttlichen Gebote entgegen, verlangen sie Götzendienst rc., so ist ihre Uebertretung Pflicht, denn man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen.

3) In dem Paragraphen, welcher vom Begriff des Gesetzes handelt, wurde bemerkt, daß das Gesetz eine gewisse Dauer haben müsse. Wie aber alles Menschliche der Veränderung unterworfen ist, so auch die menschlichen Gesetze. Was die menschliche Vernunft vor hundert Jahren für vollkommen erachtete, verwarfen die kommenden Geschlechter als unzureichend. Kurz, weil der menschliche Geist perfektibel ist, sind es auch seine Produkte und weil die menschlichen Gesetze (wir sehen von ihrer Basis dem Natur- und göttlichen Gesetze ab) ein Produkt des menschlichen Geistes sind, so sind sie perfektibel, der Veränderung unterworfen. Ihre Veränderung oder Aufhebung muß aber von der Gewalt ausgehen, die sie gegeben hat.

Diese Gesetze sind ferner auch für bestimmte Verhältnisse und Zeiten gegeben. Wechseln diese, so müssen auch die Gesetze verändert werden, wenn sie dem allgemeinen Wohl nicht schädlich

---

1) cf. I. lib. arb. c. 11. C.

werden sollen. „Wenn ein Volk gemäßigt und ernst, ein eifriger Wächter des allgemeinen Wohls ist, so wird mit Recht ein Gesetz gegeben, durch welches ein Volk die Verwaltungsbehörden wählen darf. Sinkt aber ein solches Volk allmählig, wird seine Stimme käuflich, anvertraut es die Herrschaft Schlechten und Lasterhaften, so wird ihm mit Recht die Gewalt, Würden zu vergeben, genommen und wieder wenigen Guten überlassen [1]). Jedenfalls muß aber in der Abänderung der Gesetze bedächtig zu Werke gegangen werden. Allzuhäufige wegen unbedeutender Vortheile vorgenommene Aufhebung alter und Einführung neuer Gesetze hat nachtheilige Folgen. Die Beobachtung des Gesetzes hängt nicht blos von der Auktorität des Gesetzgebers, sondern auch von der Gewohnheit ab. Das lang Gewohnte beobachtet man lieber und leichter als Neuerungen [2]). Hätten manche kirchliche Gesetzgeber nur dieses Eine, vom Andern nichts zu sagen, beachtet, wir würden dann so glücklich sein, all die Veränderungen auf dem Gebiete des Cultus, der Gottesdienstordnung, wie man es heißt, nicht erfahren zu haben [3]). Ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones, quas antiquitus a patribus suscepimus, infringi patiamur. In decret. dist. 12. c. 5.

§. 58.

Das oberste Sittengesetz.

Fassen wir die ganze Lehre vom Gesetze zusammen, so wird uns das oberste Sittengesetz wie eine reife Frucht zufallen.

1) Das ewige Gesetz, der Quellpunkt aller Gesetze, ist das umfassendste. Es erstreckt sich über die organische wie un-

1) Aug. 1. lib. arb. c. 14. C.

2) Thom. 1. 2. 97. a 2.

3) Das Betrübendste, was auf diesem Gebiete die Lauigkeit hervorbrachte, ist die Rottenburger sog. Gottesdienstordnung, deren leitender Grundgedanke darin besteht: allen Gottesdienst auf das nothdürftigste Minimum herabzusetzen, damit die weltliche Betriebsamkeit durch denselben keinen Eintrag leide.

organische Natur und lautet: kehre zu dem zurück, von dem du ausgegangen. Das Naturgesetz als der erste, dem Centrum nächst gelegene Ring engt jenes Gesetz schon ein, sofern die vernünftige Creatur mit Freiheit zu Gott als ihrem Endziel zurückkehren soll. Da fragt es sich nun, welches ist der reinste Ausdruck des durch Naturgesetz gegebenen Gebotes? Wie aus dem Vorhergehenden erhellt, ist das alttestamentliche Gesetz nach seinem Hauptbestandtheil die durch Gott unmittelbar gegebene Feststellung, Erklärung und Entwicklung des Naturgesetzes. Hier also, im Alten Bund, muß sich das Naturgesetz am Reinsten offenbaren. Das höchste Gebot desselben lautet aber: du sollst Gott lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüthe, und allen deinen Kräften und deinen Nächsten wie dich selbst. In diesem Gesetze ist das ganze Naturgesetz am Sublimirtesten enthalten. Weil wir aber ein höheres Gesetz haben, als das der Natur, das der Gnade nemlich, so muß in diesem das oberste Sittengesetz enthalten sein. Die Gnade ist die Vollendung der Natur, das Uebernatürliche die Verklärung des Natürlichen. Zwischen beide Gesetze kam das alttestamentliche Gesetz hinein [1]), jenes aufrecht haltend und markirend, auf dieses vorbereitend und hinweisend. Haben wir das Eigenthümliche des alttestamentlichen Gesetzes darein gesetzt, daß in ihm das Gesetz, außerhalb des Menschen stehend, gebietet und verbietet, so ist im Neuen Bund die Gnade des heiligen Geistes in das Herz ausgegossen. Ist im Alten Bund der Mensch von Gott getrennt, so ist er im Neuen mit ihm vereinigt und dieses nun die Vereinigung mit Gott, das ist das höchste Gebot des Christenthums. Das ist auch das Endziel des ganzen christlichen Lebens, ein Endziel, das in dieser Welt erreicht werden kann, wenn die Vereinigung auch erst in der andern eine größt mögliche wird. Da das Endziel aber zugleich auch Norm [2]) für die ganze Entwicklung ist, so ist die Vereini-

1) Lex autem subintravit, ut abundaret delictum. Rom. 5. 20.
2) cf. §. 1.

gung mit Gott Norm für das ganze sittliche Verhalten, d. h. die Vereinigung mit Gott ist das höchste Sittengesetz. Dasselbe in der Form eines Gesetzes ausgesprochen lautet: werde einig mit Gott, oder suche durch dein ganzes Thun und Lassen immer mehr mit Gott vereint zu werden. Alles, was diese Vereinigung stört oder aufhebt, ist verboten. Alles, was sie anbahnt, vollzieht und fördert, geboten.

Nun kann aber diese Vereinigung nicht nur falsch verstanden werden, sondern ist auch wirklich falsch aufgefaßt worden vom Pantheismus und Aftermysticismus. Darum muß das genannte Gesetz noch genauer ausgedrückt werden durch Hinzunahme der menschlich kirchlichen Gesetzgebung. Die vom heiligen Geist geleitete Kirche bestimmt nicht nur, durch welche Mittel diese Vereinigung bewirkt werde, sondern auch wie sie beschaffen sein müsse. Darum formuliren wir das oberste Sittengesetz näher so: suche so durch deine Handlungen mit Gott vereint zu werden, wie und durch welche Mittel es die Kirche vorschreibt.

Verbinden wir damit, was Oben entwickelt wurde (obwohl es implicite schon in diesem liegt), daß nemlich das Princip: die Wurzel des christlichen Lebens der in Liebe thätige Glaube, oder mit einem Worte die Liebe ist, so finden wir diesen innersten Lebensgrund mit dem höchsten Gebote in voller Harmonie. Dem Sollen correspondirt das Können. Demnach sagen wir, die obigen Kautelen vorausgesetzt: Vereinigung mit Gott durch Liebe ist Princip und Endziel oder höchstes Gebot des christlichen Lebens.

Es ist durchaus nicht unsere Absicht, aus diesem einzigen Satze das ganze christliche Verhalten bis in das kleinste Detail herauszuspinnen, nicht einmal die strengen Forderungen der Wissenschaft verlangen das [1]), nur der Nachweis soll und muß geliefert werden, wenn die Aufstellung eines obersten Sittenge-

---

1) cf. Kuhn, kath. Dogmatik. Einl. S. 147.

setzes nicht zu einer leeren Formalität werden soll, der Nachweis, daß sich das sittliche Leben nach diesem Gesetze entfaltet und in der Erfüllung desselben seinen Höhe- und Ruhepunkt erlangt.

Das sittlich Böse aber wird sich im Gegensatze von jenem in der immer größeren Trennung von Gott kund geben, die sich bis zu gänzlicher Gottlosigkeit in dieser und zur Verworfenheit in jener Welt steigert. Und fügen wir auch diesem das materiale Princip bei, so wird es der Liebe widersagend, die sich an Andere hingibt, jene Macht sein, die sich selbst sucht und in sich abschließt, die Selbstsucht. Trennung von Gott durch Selbstsucht, Vereinigung mit Gott durch Liebe, das sind die Principien des unchristlichen und christlichen Lebens.

2) Damit ist denn auch der Gang unserer Sittenlehre in seinen Grundzügen verzeichnet. Von der Trennung des Menschen von Gott durch Selbstsucht oder Sünde ausgehend, wie diese geschichtlich vorliegt, werden wir zeigen, wie sich durch den anfangenden Glauben und die keimende Liebe in der Buße der Sünder Gott nähert, durch die Rechtfertigung sich mit ihm vereinigt. Wie die Vereinigung, durch die Vervollkommnung hindurchschreitend, immer mehr sich vollzieht, bis zur gänzlichen, ungetheilten und uneigennützigen Hingabe an Gott im Stande der Vollkommenheit, dieser Anticipation der jenseitigen Seligkeit. Oder aber, wie der Mensch von Gott sich trennend, durch widernatürliche Laster bis zur dämonischen Bosheit sich verirrend, in Selbstvergötterung endet.

Die Sittenlehre hat aber nicht nur das Verhältniß des Menschen zu Gott in's Auge zu fassen, sondern auch das zu sich selbst und zum Nebenmenschen. Das Princip bleibt aber auch hier dasselbe (es sind darum nicht drei Gebote, sondern das Eine, die Vereinigung mit Gott, hat die andere zur nothwendigen Folge), es ist das der Vereinigung, der Vereinigung aller Kräfte unter sich und mit Gott, so daß die

niedern Kräfte den höheren, diese aber Gott dienen. Die Einigung mit dem Nebenmenschen aber vollzieht sich in der Familie (Ehe), dem Staat, und am Höchsten in der Kirche, in der die Einigung mit dem Nebenmenschen zur Vereinigung mit Gott zurückgeführt wird. Denn in Christo sind die nationalen Unterschiede in religiöser Beziehung vernichtet, die Feindschaften der Völker hat er getödtet, er ist unser Friede geworden und hat durch Niederreißung der Scheidewand aus Zweien Eins gemacht. Alle haben in gleicher Weise in ihm Zutritt zu Gott; wie sie aber in Christo zusammenlaufen in Eins, so sind sie nun auch vereinigt unter sich zu Einem Leibe und Geiste. Ephes. 2, 15.; 4, 4.

Auf der andern Seite wird der Abfall von Gott auch die Auflösung der andern Einheiten zur Folge haben, denn der von Gott Getrennte stellt sich auch selbstsüchtig Andern gegenüber. Der Protestantismus lehrt dieses handgreiflich. Zuerst löste er die höchste Vereinigung, den kirchlichen Verband. Der christliche Staat ist dann zum modernen geworden, in dem die Bajonnette die Attraktivkraft ersetzen und so ist die Auflösung bis in die Ehe hinabgedrungen. In der eigenen Brust ist statt des Friedens, den die Engel verkündet, der bekannte Weltschmerz. Kurz, Zerrissenheit, Isolirung und Auflösung ist das Resultat des widerchristlichen, sündhaften, Einigung und Zusammenkettung Resultat des christlichen, guten Princips.

Zweiter Theil.

Von den sittlichen Zuständen.

A. Von den sittlichen Zuständen im Allgemeinen.

§. 59.

Begriff, Entstehung und Bedeutung derselben.

Die sittlichen Zustände sind zu den Seelenvermögen hinzukommende Beschaffenheiten, wodurch diese zu einer bestimmten Handlungsweise disponirt werden.

1) Schon der Begriff Vermögen zeigt an, daß die Zustände in einem Subjekte ruhen, das sich nicht nur thätig, sondern auch leidend verhält. Wo bloße Thätigkeit ist, gibt es keine Zustände. Durch die Einwirkung des thätigen Princips auf das leidende wird nemlich dem leidenden ein Gepräge aufgedrückt, das nach dieser Seite nichts anderes ist, als eine Theilnahme und Verähnlichung des leidenden Vermögens an und mit dem thätigen Princip. Das niedere Begehrungsvermögen wird, wie angegeben, von dem Willen regiert und geleitet. Je mehr und öfter es nun die influenzirende Thätigkeit desselben aufnimmt, desto mehr nimmt es an der Beschaffenheit des Willens selbst Theil. Auf den Willen wirkt die Vernunft, auf diese und jenen Gott ein. Durch die wiederholte vom Willen aufgenommene Thätigkeit der Vernunft wird derselbe der Vernunft ähnlich, d. h. er wird durch Theilnahme an der Vernunft selbst vernünftig, von Willkür frei, wie ihm auch allmälig das vernünf=

tige Wollen leichter und geläufiger wird. Ganz so verhält es sich mit der Thätigkeit Gottes auf Vernunft und Wille. Diese Beschaffenheit nun, durch welche das Vermögen, dem sie anhaftet, vervollkommnet und zu einem bestimmten Handeln disponirt wird, heißt Zustand. Wäre eine Kraft derartig beschaffen, daß sie naturnothwendig auf ein Ziel hinwirken müßte, so wäre der Zustand überflüssig, oder vielmehr Zustand und Kraft identisch. Zustände sind daher nur da nothwendig, wo sich eine Kraft vorfindet, die nach entgegengesetzten Seiten thätig sein kann, die sich aber nach Einer Seite fest entscheiden soll. Solche Kräfte sind die Seelenvermögen. Sie können sich, ihrer Natur nach, für Verschiedenes und Entgegengesetztes entscheiden, sie sollen sich aber für Eines, für das Gute, entscheiden und darum sind Zustände nöthig, durch welche die Beweglichkeit des Vermögens eine bestimmte und beständige Richtung auf das Gute erhält. Die Zustände halten also die Mitte zwischen Vermögen und Handlungen, die Vermögen disponirend, daß sie sich nicht nur andauernd, sondern auch leicht nach Einer Richtung aktualisiren.

2) Schon aus dem Gesagten erhellt, die Zustände werden durch Handlungen oder Einwirkungen des thätigen Princips auf das leidende verursacht. Durch eine vereinzelte Handlung wird jedoch kein Zustand gesetzt, außer sie sei so stark und intensiv, daß sie allein schon hinreicht, das leidende Vermögen so zu überwältigen, daß es seine Natur annimmt. Soll in dem Leidenden ein Zustand verursacht werden, so muß, wie Thomas sagt, das Thätige das Leidende überwinden. Daher kommt es, daß, weil das Feuer den Brennstoff nicht gänzlich bewältigen kann, es ihn nicht sogleich entflammt; sondern allmälig schafft es die entgegengesetzte Disposition weg, um ihm, wenn es ihn ganz bewältigt, seine Aehnlichkeit einzudrücken [1]). Ebenso muß der Wille vielmal auf das niedere Begehrungsvermögen einwirken,

1) Thom. 1. 2. 51. a 3.

bis es daran gewöhnt ist, nicht nach seiner Natur, sondern nach der des Willens thätig zu sein. Daß hingegen auch durch einmalige Einwirkung auf das leidende Princip in diesem ein Zustand gesetzt werden kann, erhellt daraus, daß manchmal eine einzige kräftige Arznei den Krankheitsstoff derartig überwindet, daß der Mensch in einen gesunden Zustand kommt. Oder auf dem ethischen Gebiete, durch Eingießung der Gnade, kann ein Zustand gesetzt werden, der wie mit einem Schlage den ganzen Menschen beherrscht. Außer den durch Handlungen erworbenen Zuständen (habitus acquisiti) gibt es nemlich noch andere, von Gott eingegossene (habitus infusi).

Der Mensch soll sich nicht in einem natürlichen, sondern in einem übernatürlichen Ziele, in Gott, vollenden. Die dahin zielenden Handlungen erfordern aber eine Vervollkommnung der Vermögen, von der die Möglichkeit, dieses Ziel zu erreichen, abhängt, eine Vervollkommnung, in der, wie gezeigt, der Zustand beruht. Da aber ein übernatürliches Ziel nur durch übernatürliche Handlungen erreicht werden kann [1]), und da die Virtuosität der Handlungen durch den Zustand bedingt ist, so ist offenbar, daß jene Zustände, die zu übernatürlichen Handlungen disponiren und sie leicht machen sollen, selbst übernatürliche sein müssen. Die Natur kann sich aber nicht über sich selbst erhebend Uebernatürliches aus sich erzeugen, darum werden diese Zustände, im Unterschiede von jenen, die durch Freithätigkeit erworben werden, von Gott aus Gnade geschenkte, oder eingegossene sein [2]).

3) Gäbe es keine Zustände, sondern blos Handlungen, die in jedem Moment in ihr Gegentheil umschlagen können, so wäre

---

1) Oportet, effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Th. 1. 2. 63. a 3.

2) In ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem. Trid. sess. 6. c. 7.

alle Entwicklung des sittlichen Lebens, alle Zuverlässigkeit, all das, was man Charakter nennt, damit begraben. Wie wir aber in der Lehre von den Vermögen gesehen haben, ist, um nur eines, den Willen, zu nennen, dieser in einer Entwicklung begriffen, die nicht nur darin besteht, daß er statt des Bösen das Gute und statt des Guten das Bessere wählt, oder umgekehrt, sondern auch darin, daß er immer stabiler wird, immer mehr zur Nothwendigkeit sich verhärtet, oder von der formalen zur sittlichen Freiheit sich gestaltet. Jeder wahre Fortschritt und jede naturgemäße Entwicklung ist aber durch zwei Faktoren bedingt, einen conservativen und progressiven. Ohne den letztern fehlt das Treibende, ohne den erstern verliert die Entwicklung Grund und Boden und überstürzt sich. Die Lehre von den sittlichen Zuständen ist aber, wie sich ausweisen wird, die Lehre von der sittlichen Entwicklung, darum müssen in diesem Theile beide Faktoren zur Sprache kommen, der conservative oder die Lehre von den Zuständen und der progressive, oder die Lehre von den Handlungen. Die Zustände sind jedoch in der Entwicklung die Hauptsache, weil die Knotenpunkte, auf die sich die Handlungen beziehen, oder von denen sie ausgehen. Soweit also im Folgenden von den Handlungen die Rede ist, werden sie immer nur mit Beziehung auf die Zustände und nicht an und für sich zur Sprache gebracht [1]). Man

---

1) Wir wollen hier ein für allemal bemerken, daß wenn jetzt die Lehre von den Zuständen abgehandelt wird, dieses keineswegs so gemeint ist, als ob die Handlungen schlechthin ausgeschlossen wären, so wenig als in der Lehre von den Vermögen von den Zuständen ganz abgesehen werden konnte. Oder ist die sittliche Freiheit nicht ein Zustand? Das Leben läßt sich nicht so mechanisch in drei Theile zerlegen: Vermögen, Zustände und Handlungen, sondern es ist ein beständiges Ineinandersein derselben. Will aber die Darstellung dieses Lebens keine abstrakte, unlebendige sein, so wird auch sie das organisch Geeinte nicht mechanisch trennen dürfen. Daß aber unsere Eintheilung ihre Berechtigung hat, davon liegt der Grund darin, daß Ein Moment je in einem Theile, ohne in Mechanismus und Abstraktionen zu verfallen, vorzugsweise dargestellt werden kann.

nehme die Lehre von den Zuständen aus der Moral heraus, und die organische Entwicklung des sittlichen Lebens wird zur Unmöglichkeit. Darin liegt ein Hauptvorzug der Moral des Herrn Professor Hirscher, daß er, nach dem Vorgang von Sailer, diesem Theil seine Aufmerksamkeit zugewandt hat. Nach unserer Ansicht jedoch ist auch er noch nicht weit genug gegangen, sogar hinter Sailer zurückgeblieben, indem er die einzelnen Zustände nicht genug markirt, besonders den der Rechtfertigung nicht, von der Rechtfertigung bis zur Vollendung aber gar keine gesonderte Zustände annimmt. Statt daß er einen Zustand zum andern fortführt und den niedern im höhern immer sublimirter erscheinen läßt, verallgemeinert er den ersten. Als Beispiel mag §. 421 des dritten Bandes dienen. Nachdem er zuvor von der Anbetung gesprochen, schließt er diese Materie mit den Worten: „denken wir uns nun die Anbetung Gottes als einen einzigen großen durch alle Heiligen hindurch gehenden Akt, so haben wir das Reich als inneres von dieser ersten Seite vor uns.“ Allein diese Anbetung ist nicht bei Allen die gleiche, so wenig als die Liebe, soll darum das sittliche Leben nach seinem ganzen Umfang geschildert werden, so darf man sich mit der größt möglichen extensiven Ausdehnung nicht begnügen, sondern muß auch die verschiedenen Grade der Intensivität in's Auge fassen. Thut man aber dieses, so wird jede Tugend verschiedene Stadien durchlaufen, die mit dem Gesammtzustand des Gerechten parallel gehen, d. h. man muß in der Rechtfertigung selbst wieder verschiedene Zustände unterscheiden. Wir bestreiten die Hirscher'sche Auffassung durchaus nicht als unwahr, da wir ja den Grundsatz geltend machten, der katholische Moralist müsse das sittliche Leben der Kirche, zu der auch die triumphirende gehört, beschreiben, aber einseitig scheint er uns aus den angegebenen Gründen.

Es ist überhaupt eine auffallende Erscheinung, daß seit der sogenannten Reformation die Lehre von der Entwicklung des sittlichen Lebens, die Lehre von den Zuständen, so oft ganz ver-

nachläßigt wurde und wir glauben, daß es zum Theil seinen Grund in dem Einfluß dieser Reformation auf die katholische Moral hat. Nach lutherischer Lehre gibt es keine Entwicklung im sittlichen Leben, die Vermehrung der Rechtfertigung wird gerade so geläugnet, wie die Vorbereitung auf dieselbe. Mechanisch steht Sünde und Glaube neben einander und gerade so mechanisch stellten die Moralisten Sünde und Tugend einander gegenüber.

§. 60.

Von der Steigerung und dem Verlust der Zustände.

1) Die Zustände entstehen einerseits durch Handlungen, andererseits sind sie von Gott eingegossen. Da nun, um zuerst von den erworbenen Zuständen zu reden, Einer der Einwirkung des thätigen Princips mehr Einfluß gestatten und sich mehr nach ihm gestalten kann, als der Andere, so kann auch in dem Einen der Zustand intensiver sein als in dem Andern. Zudem kräftigen die aus dem Zustande hervorgehenden Handlungen den Zustand selbst wieder; wie der Magnet, indem er thätig ist, seine Anziehungskraft nicht verliert, sondern steigert. Die zweite Ursache der Steigerung liegt also in der Aktualisirung des Zustandes durch entsprechende Handlungen. Aber blos solche Handlungen steigern ihn, die ihm nicht nur entsprechend sind, sondern noch übertreffen [1]). Eine große Kraft wird durch eine geringe Kraftäußerung nicht vermehrt, vielmehr vermindert. Wer daher in der Enthaltsamkeit bereits große Fortschritte gemacht hat, wird durch einen unbedeutenden einmaligen Abbruch im Essen diese Tugend nicht vermehren.

---

1) In der Uebung *sittlicher* Tugenden vermehren geringe Werke die Tugend nicht, aus der sie entspringen; umgekehrt schwächen sie dieselbe, wenn sie sehr gering sind. So verschwindet eine große Freigebigkeit, wenn sie es bei kleinen und unbedeutenden Geschenken bewenden läßt, und ist keine Freigebigkeit mehr, sondern Kargheit. Bei den Tugenden hingegen, die in der göttlichen Erbarmung ihren Ursprung haben, zumal in der Liebe, wirken alle Werke zur Vermehrung derselben. Franz Sales von der Liebe Gottes l. 3. c. 2.

Von dieser Aktualisirung des Zustandes ist auch die Steigerung der eingegossenen Zustände bedingt. Je mehr sie der Begnadigte durch gute Werke bethätigt, desto höher steigert er sie. Sie sollen nicht als unnützes Pfund vergraben werden, sondern man soll damit wuchern und fünf andere dazu gewinnen. Es darf jedoch bei Vermehrung derselben nicht Alles auf die menschliche Thätigkeit reducirt werden, sondern noch vielmehr ist die größere oder geringere Gnadenertheilung von Seite Gottes in Anschlag zu bringen. Der Geist theilt nemlich nach seinem Willen Dieses oder Jenes mit. I. Cor. 12, 4. Wer aber auf der betretenen Bahn fest fortwandelt, der mag seines Strebens Ziel so hoch setzen als er will, die Gnade wird ihm nicht mangeln. So viel nur immer unser Glaube, mit dem wir hinzutreten, zu fassen vermag, sagt Cyprian, so viel schöpfen wir an übersprudelnder Gnade.

2) Was die Verminderung und den Verlust der sittlichen Zustände betrifft, so hängt derselbe nach Thomas [1]) davon ab, ob das Subjekt desselben zerstörbar ist und ob die denselben begründende Ursache ein Entgegengesetztes hat. Wird in dem niedern Begehrungsvermögen durch Einwirkung des so beschaffenen Willens ein Zustand gesetzt, so ist natürlich, daß dieser Zustand aufgehoben wird, wenn der denselben begründende Wille eine andere Richtung einschlägt und darum entgegengesetzt auf dasselbe einwirkt. Der Zustand wird zwar, besonders wenn er sehr festgewurzelt war, nicht so leicht, dennoch aber aus dem angeführten Grunde zerstörbar sein. Es ist deßwegen eine immerwährende Reaktion gegen diese, den Zustand gefährdende, ihm entgegengesetzte Potenzen von Nöthen. Wird diese unterlassen, so wachsen jene immer mächtiger heran und der Zustand wird dadurch anfänglich geschwächt, zuletzt aufgehoben [2]). Wird er

1) S. 1. 2. 53. 1.

2) Dictum est, quod habitus per se corrumpuntur, vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcunque habituum contraria subcrescunt per

also durch Ablassen von der denselben steigernden Thätigkeit geschwächt und vermindert, so wird er, weil durch diese Nachlässigkeit die feindlich einwirkenden Potenzen in ihrem Wachsthum nicht niedergehalten werden, von diesen endlich überwältigt.

Wie jedoch die Entstehungsweise der erworbenen Zustände eine andere ist, als die der eingegossenen, so auch ihr Verlust. Die erworbenen Zustände entstehen allmählig und verlieren sich allmählig, die eingegossenen entstehen auf einen Schlag und gehen ebenso verloren, wenn ihr Verlust wie ihr Empfang auch vorbereitet wird. Hätte der eingegossene Zustand den Menschen so durchdrungen, daß jede Regung der Seele von ihm beherrscht, jede einzelne Handlung durch ihn auf Gott bezogen würde, dann wäre der Verlust desselben undenkbar. Frei ist zwar der Mensch auch dann noch, aber die Sünde hätte keinen Anknüpfungspunkt mehr, sie wäre ganz und gar aus dem Gebiete eines solchen Willens ausgeschlossen. Diese Vollkommenheit tritt jedoch in diesem Leben nie ein, deßwegen kann der Erdenpilger die eingegossenen Zustände verlieren, nicht aber der Verklärte. Der Sterbliche bringt es nie dahin, daß er sein ganzes Thun, d. h. jede einzelne Handlung aktuell auf Gott bezieht, thut er das aber nicht und bringt er es nicht dahin, so kann er offenbar etwas dem eingegossenen Zustand Widersprechendes thun, wodurch er denselben verliert, und das ist die Todsünde. Setzten wir vorhin auseinander, daß die erworbenen Zustände geschwächt, vermindert und so allmählig verloren gehen, während die eingegossenen Zustände mit einem Schlag zerstört werden, so kehrt derselbe Satz jetzt wieder, wenn wir sagen, durch eine einzige Todsünde wird der eingegossene Zustand aufgehoben. Das ist bei den erworbenen Zuständen nicht der Fall, denn eine Handlung vermag einen durch mehrere Handlungen erlangten Zustand

---

temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, hujusmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter per diurnam cessationem ab actu. Thom. 1. 2. 53. a 3.

nicht aufzuheben, wohl aber kann eine Handlung eine andere vernichten. Der eingegossene Zustand ist nun allerdings auch ein Zustand, der aber nicht durch die Thätigkeit des Menschen, sondern durch die Thätigkeit Gottes gesetzt ist und der, wie später deutlich werden wird, nicht blos in der Fertigkeit der Vermögen, sondern in der Mittheilung der Uebernatur liegt. Zieht darum Gott seine gnadenvolle Thätigkeit zurück, vermöge der er die Uebernatur mittheilt, so hört auch der eingegossene Zustand auf. Das Angesicht des Menschen wird von der Sonne nimmer beschienen, sobald er sich von ihr abkehrt, und so leuchtet ihm auch die Gnadensonne nimmer, sobald er sich durch eine Todsünde von Gott abkehrt. Darum sagt auch Augustinus, so lange der Mensch vor Gott wandelt, wird er erleuchtet, sobald er sich aber von ihm abkehrt, wird er verfinstert. Er wendet sich aber von ihm ab, nicht durch räumliche Entfernung, sondern durch Abkehr des Willens [1]). Eine natürliche Geneigtheit zu einer Tugend, z. B. der Liebe, mag auch nach der Todsünde noch bleiben, die von der oftmaligen Uebung derselben im Gnadenstand herrühren kann und die wir deßwegen ein Ueberbleibsel eines erworbenen Zustandes nennen möchten, das eigentlich Uebernatürliche aber, das was die Liebe zur Charitas macht, das Eingegossene an ihr, geht plötzlich verloren. Bei Gott gilt der Satz: wer nicht mit mir ist, ist wider mich, er ist dem Menschen nicht halb zugethan, halb nicht, sondern ganz oder gar nicht. So viel über das Allgemeine, später werden wir den hier abgerissenen Faden wieder aufnehmen.

§. 61.

Eintheilung der Zustände.

Die Zustände disponiren die Vermögen zum festen und geläufigen Handeln, so zwar, daß sie als zu den Vermögen hinzu-

---

1) Aug. 8. sup. Gen. c. 12.

kommende Beschaffenheiten die nächste Ursache der Handlungen sind. Da aber wie die Frucht so der Baum, so werden auch die Zustände derselben Beschaffenheit sein, wie die Handlungen. Diese sind nun aber entweder gut oder bös [1]), deßwegen gibt es auch zwei Hauptzustände, einen guten und einen bösen, oder den der Gnade und der Sünde. Da aber der eine in den andern übergehen kann und übergeht, wenn auch nicht stetig, so doch dispositiv, so werden sich wieder zwei Zustände finden, von denen der eine, obwohl selbst zum Stand der Sünde gehörend, den Uebergang von ihm in den der Gnade, der andere, obwohl zum Stand der Gnade gehörend (denn es gibt so wenig gleichgültige Zustände als gleichgültige Handlungen) den Uebergang von ihm zu dem der Sünde vorbereitet. Der erste ist der Zustand der Buße, der zweite der Zustand der Lauigkeit. Endlich werden die zwei Hauptzustände, da sowohl die Sünde als die Gnade eines Wachsthums und einer Steigerung fähig ist, nach dem Gesetze jeder Bewegung in erster Ordnung sich vom alten Ziele entfernen, in zweiter sich dem neuen nähern und in dritter in dem erlangten ruhen. Wenden wir dieses Gesetz auf den Gnadenstand an, so ist die Entfernung vom alten Leben und die Anziehung eines neuen Menschen mit der Rechtfertigung gegeben, durch die Vervollkommnung nähert sich der Gerechtfertigte der Seligkeit und durch die Vollkommenheit ruht er in ihr, so weit es dem Sterblichen möglich ist. Der Sünder hingegen entfernt sich durch die Todsünde oder Gottentfremdung von dem Stand der Gnade, nähert sich durch die Lasterhaftigkeit dem neuen Ziele und ruht in ihm durch Unbußfertigkeit, soweit sie sich in diesem Leben findet.

Damit glauben wir die Knotenpunkte in der Entwicklung des sittlichen Lebens markirt angegeben zu haben, und nach diesem Schema sollte nun die Entwicklung selbst dargestellt werden. Wir bleiben jedoch dieser Eintheilung nicht ganz treu, um diesen

---

1) cf. Einleitung.

Theil, der uns jetzt schon mehr als lieb angewachsen ist, nicht noch mehr auszudehnen, sondern werden, anstatt den Zustand der Lauigkeit eigens abzuhandeln, die allernothwendigsten Materien desselben an verschiedenen Orten einschieben.

B. Von den sittlichen Zuständen im Besondern.

Erster Abschnitt.

Zustand der Sünde.

Erste Abtheilung.

Von der Sünde im Allgemeinen.

Erstes Kapitel.

Wesen und Eintheilung der Sünde.

§. 62.

Wesen der Sünde.

Die Sünde ist das Selbst, das frei geboren und für Gott geschaffen sich von Gott weg und zu sich selbst kehret [1]). Sailer Moral I. 258.

Der heil. Augustinus definirt die Sünde als ein dem ewigen Gesetze widersprechendes Reden oder Thun oder Begehren [2]),

---

1) Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam. Aug. contra Faust. 22. 27. Im Wesentlichen hiemit übereinstimmend sagt Ambrosius: quid est enim peccatum, nisi transgressio legis divinae et coelestium inobedientia mandatorum. de parad. c. 8.

2) I. Joh. 3. 4.

eine Definition, der beinahe alle Theologen gefolgt sind. Er faßt die Sünde als Uebertretung des ewigen Gesetzes, weil dieses die Grundlage und Quelle aller Gesetze ist. Die menschliche Vernunft ist zwar der nächste Maaßstab für die menschlichen Handlungen, dieser Maaßstab hat aber als unzulänglich selbst wieder sein Correctiv und Urbild in der göttlichen Vernunft. Eine Handlung, die darum dem ewigen Gesetze conform ist oder widerspricht, muß auch der menschlichen entsprechend oder widersprechend sein, aber nicht umgekehrt. Die menschliche Vernunft kann, durch die Sünde zerrüttet, auch ein falscher Maaßstab werden. Ferner ist das ewige Gesetz umfassender als das in der Vernunft ruhende Naturgesetz und ist darum auch Norm für solche Handlungen, die über die Sphäre des Naturgesetzes hinausliegen. Das höchste Criterium für eine Handlung ist deßwegen das ewige Gesetz, so zwar, daß die Handlung, welche diesem Gesetze widerstreitet, sündhaft ist. Der menschliche Wille ist nemlich verbunden, dem höheren Willen entsprechende Handlungen zu vollbringen. Handelt er diesem Willen entgegen, so hat er die Ordnung verkehrt und ist selbst verkehrt. Der verkehrte Gebrauch des freien Willens und damit die Verachtung des göttlichen, das und nichts Anderes ist die Sünde.

Wie im ersten Theil angeführt, manifestirt sich aber das ewige Gesetz auf doppelte Weise, als Naturgesetz und positiv göttliches (vom menschlichen sehen wir jetzt noch ab). Man kann daher die Sünde auf eine doppelte Weise auffassen, so wie sie dem Naturgesetz, oder so, wie sie dem göttlichen Gesetze widerspricht, und dadurch bekommen wir für eine und dieselbe Sache eine zweifache Betrachtungsweise, die philosophische und theologische[1].

Vorerst beschäftigt uns die erste oder philosophische Auf-

1) Ad quintum dicendum, quod a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra deum; a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Th. 1. 2. 71. 6.

fassung der Sünde. Diese sieht die Sünde als Widerspruch gegen die Vernunft oder Natur an[1]), wie sie dieses auch ist. Wenn sie die Natur nicht verkehrt, sagt Augustinus, so ist sie nicht Sünde[2]). Die Unnatur liegt aber in dem unvernünftigen Gebrauch der an sich guten Dinge. Diese Dinge sind theils die eigenen Vermögen und Kräfte des Menschen, theils äußere Güter. Der Gebrauch der eigenen Vermögen ist gegen die Natur, sobald die niedern über die höhern herrschen, wenn die Sinnlichkeit den Willen mit sich fortreißt, statt daß dieser jene im Zaume hält. Der Gebrauch der äußern Dinge ist sündhaft, wenn wir durch sie vom höhern Geistigen abgezogen werden, wenn man ihnen mehr anhängt als dem Himmlischen. Ist ja auch dieses gegen die in die Natur gelegte Ordnung und darum Verkehrung derselben in Unnatur.

So weit läßt sich gegen diese Betrachtungsweise gar nichts einwenden, sie ist wahr, aber nicht vollkommen. Hält man sie jedoch ausschließlich fest und will man ihr volle Wahrheit vindiciren, dann wird sie irrig und so kam man auf die s. g. philosophische Sünde. In der Dogmatik wird die natürliche Theologie nicht als falsch und unberechtigt verworfen, sondern als abstraktes Moment aufgenommen. Sie bleibt aber bei ihr auch nicht stehen und darf es nicht, sondern vom Lichte des Glaubens erleuchtet schreitet sie vom Monotheismus zur Trinität weiter. Ganz dasselbe Verfahren muß auch die Moral geltend machen, weil sie auf denselben Principien fußt. Sie verwirft die philosophische Betrachtungsweise der Sünde nicht als falsch, sondern nimmt sie als wahr, aber unvollkommen an und ver-

---

1) Homo constituitur per animam rationalem. Et ideo id, quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, in quantum est homo. Th. 1. 2. 71. a 2.

2) Respondeo dicendum, quod voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium objectum; unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Th. 1. 2. 78. a 3.

vollkommnet und verklärt sie durch ihre Auffassung, der gemäß die Sünde nicht nur Unnatur, sondern auch Beleidigung Gottes ist. Einige Moralisten übersahen dieses und fielen dadurch in den schon angeführten Irrthum einer philosophischen Sünde. An die angegebene doppelte Auffassung sich anlehnend behaupteten sie, es gebe Sünden, die keine Beleidigung Gottes, sondern blos Unnatur seien. Wer von Gott überhaupt nichts wisse, oder nicht an ihn denke, wenn er sündige, beleidige ihn auch nicht und verdiene darum keine ewige Strafe [1]). Wäre die Sünde blos Uebertretung des Naturgesetzes und dessen Urheber nicht Gott, dann wäre allerdings seine Uebertretung keine Beleidigung Gottes. Allein die Sünde ist Uebertretung des ewigen Gesetzes, das sich im Naturgesetz einer und dem positiv göttlichen andererseits manifestirt. Gott ist Urheber beider, wird daher das Naturgesetz übertreten, so wird der Urheber desselben, d. h. Gott verachtet und beleidigt. Idem enim contrariatur Deo et rationi, cujus lumen a Deo derivatur [2]).

Von diesem Gesichtspunkt, der die Sünde hauptsächlich als Beleidigung Gottes faßt, dabei aber den andern, daß sie Unnatur sei, nicht verwirft, geht die theologische Betrachtungsweise aus. Auf die philosophische, als die allgemeinere, abstrakte basirt knüpft sie da an, wo jene sich vollendet und sagt: die Sünde besteht in der Bevorzugung des Geschöpfes mit Hintansetzung des Schöpfers [3]). Ver-

---

1) Alexander VIII. sprach über folgende Sätze das Anathem: peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationali; theologicum *vero* et mortale est transgressio libera legis divinae; philosophicum, quantumvis grave in illo, qui deum vel ignorat vel de deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam dei neque aeterna poena dignum.

2) Thom. 1. 2. 48. a 1. ad 2.

3) Assentior, omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinisque vereque manentibus atque ad mutabilia atque incerta convertitur. Aug. de lib. arb. I. 16.

nachläßigung und Verachtung Gottes ist aber offenbar eine Beleidigung desselben. Effective und physice, wie sich die Moralisten ausdrücken, kann Gott freilich nicht beleidigt werden. „Wenn du sündigest, was schadest du ihm? und wenn sich häufen deine Missethaten, was thust du wider ihn?" Hiob 35, 6. Das bleibt aber deßungeachtet stehen, daß wenn die Sünde auch keine Beeinträchtigung des göttlichen Wesens so doch eine Verachtung seines Willens und Gesetzes ist. „Wer immer eine würdige Sache einer unwürdigen nachsetzt, thut ihr Unrecht an, welches um so größer ist, je würdiger die Sache. Wer aber einen zeitlichen Gegenstand zu seinem Endziel macht, was jeder Todsünder thut, stellt damit, wenigstens seiner Werthschätzung nach (quantum ad affectum suum), die Creatur über den Schöpfer" [1]).

Ohne Schwierigkeit ergibt sich aus dem Gesagten, daß sich das Wesen der Sünde in der Abkehr und Trennung von Gott concentrirt [2]). „Eure Missethaten scheiden euch von eurem Gott und eure Sünden verbergen sein Antlitz vor euch." Jesaia 59, 2. In dieser Negation allein besteht aber die Sünde nicht, sondern dem negativen Verhalten gegen Gott entspricht ein positives gegen die Creatur, das dann in seiner Rückwirkung die negative Abkehr zu einem positiven Widerstreben macht [3]). Der verlorene Sohn verlangt sein Erbe und dann verläßt er sein väterliches Haus.

---

1) Thom. de veritat. q. 21. a 2.

2) Sünde ist nach der Wortbedeutung etwas, was ausgesühnt zu werden bedarf. Dadurch wird zu verstehen gegeben, daß jede Sünde eine Art Entzweiung des Menschen mit Gott ist, also nicht aufgehoben werden kann, als durch Einswerdung des Entzweiten mit Gott, d. h. durch Aussöhnung. Sünde kann vielleicht noch besser abgeleitet werden von Sondern, Absondern: demnach wäre sie schon dem Wortsinne nach Trennung von Gott. Sailer, Moral I. 239.

3) Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus. Thom. 1. 2. 72. a 1. ad 1. Wir führen diese Worte, die sich noch durch viele Parallelstellen vermehren ließen, besonders darum an, weil z. B. J. Müller die Ansicht hat, die katholische Kirche fasse die Sünde, besonders die Erbsünde, als pure Privation. Von der Erbsünde aber gebraucht Thomas diese Worte.

Hier haben wir beide Momente der Sünde bei einander. Das Verlangen des Erbtheils ist das Positive, die Zukehr zur Creatur, das Verlassen der Heimath aber ist das Negative, die Abkehr von Gott. Es läßt sich auch leicht nachweisen, daß, da es nur Schöpfer und Geschöpf gibt, die Abkehr vom Schöpfer nothwendig die Zukehr zum Geschöpfe zur Folge haben muß. Die Abkehr kann jedoch nicht das Erste sein, denn ohne Veranlassung hätte das Geschöpf nimmer das Band, das es an seinen Schöpfer knüpft, zerrissen. Das erste Moment wird daher die Zukehr zum Geschöpfe sein, aber blos der Zeit, nicht auch dem Werthe nach. Es war eine Controverse, ob die Sünde mehr in der Abkehr von Gott (aversio) oder mehr in der Zukehr zur Creatur (conversio) liege. Ohne Anstand entscheiden wir uns für das Erstere, denn die Zukehr zu den Geschöpfen ist blos darum wahrhaft Sünde, weil und wenn sie die Abkehr zur Folge hat. Diese, die Abkehr, ist das delictum nach Augustins Erklärung [1]).

Wie schon in der Einleitung gezeigt, übt die Creatur, als von Gott geschaffen, einen Reiz auf den Menschen, besonders das Ich, dieses Ebenbild Gottes. Wendet er sich diesem so zu, daß er es zum Centrum seines Sinnens und Denkens macht, so ist die erste Folge, daß er die ganze Außenwelt auf sich bezieht. Was er begehrt und verabscheut, begehrt und verabscheut er als seinem Ich zusagend oder widersprechend. Alle Uebertretungen und Sünden wurzeln daher in ihrem letzten Grunde in der Selbstsucht. Verhärtet der Mensch aber auf diese Weise sein Ich zum Centrum, und kann in einem Kreise nur ein Centrum sein, so muß er Gott, den Mittelpunkt und die Quelle seines Lebens, verlassen. Aber nicht nur ein einfaches Verlassen ist es, sondern dem göttlichen Worte gemäß: wer nicht mit mir ist, ist

---

1) Fortassis peccatum est perpetratio mali, delictum autem *desertio boni*. Nam ipsum vocabulum si discutiatur, quid aliud erit delictum, quam *derelictum* et qui delinquit, qui derelinquit nisi bonum. Aug. Quaest. 20. in Levit.

wider mich, gestaltet sich dieses Abkehren zu einem feindlichen Widerstreben. Alle diese Momente faßt die deutsche Theologie, den Begriff der Sünde erklärend, schön so zusammen: die Schrift, der Glaube und die Wahrheit spricht: die Sünde sei nichts anderes, denn daß sich die Creatur abwendet von dem unwandelbaren Gute zu dem wandelbaren. Das ist, daß sie sich kehret von dem Vollkommenen zum Unvollkommenen und Stückwerk und allermeist zu ihr selbst. Nun merke, wenn die Creatur sich annimmt etwas Gutes, oder ihr dasselbe zueignet, als Wesens, d. i. daß sie meinet, sie habe ihr Wesen von ihr selbst und will etwas sein, da sie doch nichts ist, Lebens, d. i. daß sie meinet, sie lebe von ihr selber, Erkennens, daß sie meinet, sie wisse und vermöge viel und kurz all das, das man Gut nennt, daß sie dasselbe sei, oder dasselbe ihr eigen sei, so kehret sie sich ab. Denn was that der Teufel anders, oder was war sein Abkehren, oder sein Fall anders, denn daß er sich annahm, er wäre auch etwas und wollte etwas sein und etwas wäre sein und ihm gehörte auch etwas zu. Dieses Annehmen, daß er auch etwas sein wollte, sein Ich d. i. eigene Liebe, sein Mich d. i. eigener Wille, sein Mir d. i. eigene Ehre, sein Mein d. i. sein eigen Gut; das war sein Abkehren und sein Fall, also ist es noch. cap. 2.

§. 63.

Eintheilung der Sünde in Todsünden und läßliche Sünden.

Die wichtigste und tiefgreifendste Eintheilung der Sünden ist die in läßliche und Todsünden.

Die Sünde besteht in der Abkehr von Gott und in der Zuwendung zu dem Geschöpfe. Betrachten wir beide Momente dieses Begriffes in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, so hat die Abkehr nothwendig die Zukehr zur Folge. Das Endziel oder das höchste Gut ist das Princip des Handelns (cf. § 1). Wendet sich daher der Wille von dem wahren Endziel, Gott, ab, so muß er sich ein anderes setzen, weil er ohne ein solches gar

nicht thätig ist, da es aber außer dem Schöpfer nur Geschöpfe und außer dem Unendlichen nur Endliches gibt, so muß er sich den Geschöpfen in der Art zukehren, daß er sie zum Endziel seiner Thätigkeit macht. Dieses gilt jedoch nicht umgekehrt. Wer sich dem Geschöpf zuwendet, kehrt sich darum nicht immer und nothwendig von Gott ab. Der Wille kann sich nemlich dem Geschöpfe zuwenden, ohne daß er es zugleich zum Endziel seines Thuns und Lassens nimmt. Er kann sich vielmehr zu diesem, als etwas Untergeordnetem, hinneigen, und dennoch in Gott, als dem Endziel, wurzeln. Darin liegt nun eine unmittelbar aus dem Begriff der Sünde abgeleitete Verschiedenheit derselben. Die, welche die Abkehr von Gott verursachen, sind Todsünden, die, welche in der Zukehr, ohne Abkehr, bestehen, nennt man läßliche Sünden.

§. 64.

Die Todsünde.

1) Die Handlung (factum vel dictum vel concupitum), durch welche der Mensch Gott als das höchste Gut verläßt, ist Todsünde. Jede Sünde ist Verkehrung der Ordnung, wird sie aber so groß, daß das Unterste zu oberst gestellt, das Princip selbst also verlassen und selbe von Grund aus zerstört wird, so kann sie aus sich selbst nimmer hergestellt werden, sie ist irreparabel [1]). Wenn im Lebensprozeß eine solche Störung vor-

1) Harleß polemisirt in seiner christl. Ethik, 2ter Abdruck S. 113, gegen die Unterscheidung von peccata venialia et mortalia, in den Worten: die Unterscheidung von peccata v. et m. ist, wie längst anerkannt, in dieser Form unzuläßig. Man beachte es, „in dieser Form." Die Form aber, die er meint, ist, als ob die Todsünden die Hoffnung auf Vergebung ausschließen. Wir wissen zwar nicht, ob irgend eine protestantische Sekte diesen Begriff mit der Todsünde verbunden hat. Meint aber Harleß, das sei die Lehre der kath. Kirche von der Todsünde, so können wir ihn versichern, daß sein Kampf ein Windmühlenkampf ist. Das hat die Kirche nie und nirgends gelehrt, daß die Todsünde die Hoffnung auf Vergebung ausschließe. Thomas sagt ausdrücklich:

kommt, die das Lebensprincip selbst angreift, so kann sich der Organismus nimmer aus sich selbst ergänzen und heilen, die Störung ist tödtlich. Diese Benennung, auf das geistige Leben übertragen, hat der Sünde, durch welche sich der Wille von Gott, dem Lebensprincip der Seele, abwendet, den Namen Todsünde gegeben. Der nicht zum Tode sündigt, dem kann darum das Leben wieder hergestellt werden. „Es gibt (aber auch) eine Sünde zum Tode; und für diese, sage ich, daß Niemand bitten soll. Alle Ungerechtigkeit ist Sünde, und es gibt eine Sünde zum Tode." I. Joh. 5, 16. 17. Nicht nur die Unterscheidung zwischen Tod- und läßlichen Sünden ist demnach in der heiligen Schrift begründet, sondern sogar der Sprachgebrauch. Was nemlich die Unterscheidung selbst betrifft, so sagt Johannes sogleich im folgenden Vers: „Wir wissen, daß Jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt, sondern die Geburt aus Gott bewahrt ihn." Andererseits ist es aber auch Ausspruch der Schrift, daß der Gerechte des Tages siebenmal fällt, und derselbe Apostel bemerkt in dem nämlichen Briefe, cap. 2, 8.: „Wenn wir sagen: wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns." Thut man dem Evangelium keine Gewalt an, so muß man sagen: in dem Gerechten ist einerseits Sünde, andererseits keine Sünde [1]).

---

secundum hoc mortale et veniale opponuntur, sicut reparabile et irreparabile: et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad *virtutem divinam*, quae omnem morbum et corporalem, et spiritualem potest reparare. Th. 1. 2. 88. a 1. Daß sie aber nicht per principium interius reparabel sei, das wird der die Freiheit läugnende Hr. Professor unbedingt zugeben. So versteht man übrigens protestantischer Seits die katholische Lehre. Hören sie etwas von irreparabile, so nimmt man sich nicht die Mühe, der Sache nachzuforschen, sondern übersetzt es: sie schließe die Hoffnung auf Vergebung aus. Sodann wird die eigene Unwissenheit, die man aber katholische Lehre nennt, unter Beifallklatschen des Publikums, abgethan.

1) Quamobrem, in quantum deo nostro fide, spe et charitate connectimur, et eum, in quantum possumus, imitamur, non peccamus, sed filii dei sumus: in quantum autem ex occasione carnalis infirmitatis, quia nondum morte resoluta, nondum resurrectione mutata est, motus reprehen-

Ein Widerspruch, der sich nur dadurch löst, daß man zwischen Sünde und Sünde unterscheidet und demnach mit der katholischen Kirche lehrt: in dem Gerechten ist keine Todsünde und darum auch nichts Verdammenswerthes. Röm. 8, 1., wohl aber sind sie noch und bleiben mit läßlichen Sünden bis zum Lebensende behaftet. „Die nemlich Kinder Gottes sind, lieben Christus; die ihn aber lieben, halten, seinem eigenen Zeugniß gemäß, seine Gebote, was sie mit Gotteshilfe auch wirklich können. Wenn nemlich auch die Heiligsten und Gerechtesten in diesem sterblichen Leben in leichte wenigstens, und tägliche Sünde, die man läßliche nennt, fallen, so hören sie deßwegen nicht auf, Gerechte zu sein. Denn das Rufen der Gerechten: vergib uns unsere Schulden, ist ebenso demüthig als wahr." Trdt. 6, 11.

Man könnte der Ansicht werden, auch in Beziehung auf die Größe der Sünden gebe es blos diese zwei, nemlich läßliche und Todsünden. Dem ist aber nicht so. Die Todsünden (dasselbe gilt von den läßlichen) sind wieder unter sich verschieden, je nachdem sie mehr oder weniger von Gott abwenden [1]. Fassen

---

sibiles improbique subrepunt, peccamus: Quod utique fateri nos convenit; ne dura cervice, non languoris nostri sanitatem, sed damnationem superbiae mereamur. Unde utrumque verissime scriptum est: et qui natus est ex deo, non peccat: et quod in eadem Joannis epistola legimus, si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosmetipsos decipimus, et veritas in nobis non est. Illud enim ex primitiis novi hominis, hoc ex reliquiis veteris dictum est: utrumque enim agimus in hac vita. Paulatim autem novitas accedit et paulatim vetustate cedente succedit. Aug. sermo 351. de poenitent. c. 6.

1) Daß die eine Sünde kleiner, die andere größer, die eine leichter, die andere schwerer ist, wird dem Unbefangenen von selbst einleuchten, wenn man ihn auch nicht an die Stelle der Schrift erinnert, wo der Herr davon spricht, daß man den Splitter in dem Auge des Bruders, den Balken im eigenen Auge aber nicht sehe. Luc. 6, 41. Ist aber die eine Sünde schwerer, die andere leichter, so fordert die göttliche Gerechtigkeit auch eine leichtere und schwerere Strafe. Der Eine wird des Gerichtes, der Andere des hohen Rathes, der Dritte des höllischen Feuers schuldig, Math. 5, 22., je nach der Größe der Schuld.

wir, um es deutlicher zu machen, die Sünde als Widerspruch gegen die Vernunft oder Natur, so ist die Sünde die größte, welche den Menschen der Vernunft ganz beraubend sich bis zum Wahnsinn steigert. Daß von der einfachen Abkehr von der Vernunft bis zur Beraubung derselben im Wahnsinn viele Mittelstufen liegen, bedarf keines Beweises. Ebenso liegt zwischen der Lossagung von Gott durch Uebertretung eines seiner Gebote, und in der völligen Trennung von ihm durch Gotteslängnung und Gotteshaß, eine weite Kluft, innerhalb welche die verschiedenen Grade von Todsünden fallen.

2) Haben wir bisher mehr den objektiven Charakter (ex genere suo) im Auge gehabt, so müssen wir jetzt auch die subjektive Seite (ex accidente) der Todsünde hervorkehren.

Zur Todsünde gehört nothwendig, daß sie mit Wissen und Willen vollbracht sei. Da gibt es aber Abstufungen von der vollen Gebundenheit der Vernunft und des Willens im Wahnsinn bis zur reifen Ueberlegung und Absichtlichkeit. Ein weites Feld für den Theologen, um, so viel es möglich ist, die Grenzen anzugeben, wo die Sünde nicht zugerechnet werden kann, wo sie Tod- oder läßliche Sünde wird. Im Verlauf des Kapitels kommen wir im Einzelnen darauf zu sprechen, und es mag darum hier genügen, die Grundlinien zu verzeichnen und dem Leser die Hauptpunkte zu markiren.

a) Die zu einer Todsünde erforderliche Aufmerksamkeit (advertentia) des Geistes. Die Ansichten der Moralisten sind besonders darüber getheilt, ob zur Begehung einer Todsünde eine aktuelle Aufmerksamkeit nothwendig sei, oder aber eine virtuelle (die Erklärung dieser Ausdrücke cf. Einleitung) hinreiche; daß völlige Unwissenheit von der Sünde entschuldige, halbes Wissen die läßliche Sünde, volles Wissen in einer bedeutenden Sache aber die Todsünde bilde, darüber herrscht kein Zwiespalt. Das volle Wissen aber theilt man, wie angeführt, in ein virtuelles und aktuelles ein, und von diesem

letztern behaupten nun Einige, daß es zur Begehung einer Todsünde nothwendig sei [1]). Mit Recht läugnet dieses Liguori und führt mehrere Fälle an, in denen die bloße advertentia virtualis eine Todsünde constituirt. Diese Fälle sind, wenn die Unwissenheit eine gewollte ist, a) entweder aus Nachläßigkeit, b) oder aus Leidenschaft, c) oder aus böser Gewohnheit, d) oder Leichtsinn beim Handeln. Die Ausführung wird in den folgenden Paragraphen gegeben, wohin wir verweisen.

b) Die Zustimmung des Willens. Daß zur Todsünde die volle Zustimmung des Willens gehöre, ist allgemeine Lehre. Zur gründlichen Erörterung dieser wichtigen Materie mag das Folgende dienen. Der Wille kann sich gegen das von der Vernunft vorgestellte Objekt auf dreifache Weise verhalten. Entweder stimmt er einfach zu, oder er widersteht schlechtweg, oder er thut keines von beiden, sondern verhält sich passiv (negative). Darüber herrscht nun eine Controverse, ob dieses passive Verhalten in der Versuchung Sünde und was es für eine sei. Die getheilten Meinungen lassen sich unter drei Gesichtspunkte bringen. Die Rigoristen behaupten, ein Solcher begehe eine Todsünde, selbst wenn auch keine Gefahr zur Einwilligung da sei, weil der Wille nicht nur zum nicht Einwilligen, sondern zum Widerstehen (durch Gebet, Betrachtung der letzten Dinge, des Leidens Christi rc.) verpflichtet sei. Diesen entgegen meinen einige wenige Laxisten, wenn

---

1) Man sieht hier den Grund, warum die älteren Theologen so vielfältig distinquirten. Der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde ist in der Praxis äußerst wichtig, je genauer die Grenzen gezogen sind, desto leichter ist zu entscheiden. Eine Zeit, die den Unterschied von Tugend und Laster zu einem fließenden machen will, der müssen freilich derartige Distinktionen Spitzfindigkeiten sein. Wie schwer es übrigens sei, zu bestimmen, ob eine Sünde unter die läßlichen oder tödtlichen fällt, mag durch folgende zwei Auktoritäten bewährt werden. Augustin in enchir. c. 17. sagt: quae sint levia et quae gravia, non humano sed divino sunt pensanda judicio. Und Thomas quodlib. 9. 715. Omnis quaestio, in qua de peccato mortali quaeritur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur.

keine Gefahr zur Einwilligung vorhanden sei, so sei dieses passive Verhalten nicht einmal läßliche Sünde. Die dritte und nach Liguori wahre Ansicht erklärt dieses Verhalten, auch wenn keine Gefahr der Einwilligung zu befürchten sei, für eine läßliche Sünde. Dabei bemerken jedoch diese Moralisten, daß dieses von dem Verhalten in fleischlichen Versuchungen nicht gelte. Diesen müsse man unter einer Todsünde positiv widersprechen, weil sie meistens, wenn das nicht geschieht, die Zustimmung des Willens mit sich führen [1]).

§. 65.

Die läßliche Sünde.

Durch die läßliche Sünde wird, wie durch die Todsünde, eine Störung der von Gott gesetzten Ordnung bewirkt. In dieser Ordnungswidrigkeit liegt das beiden Gemeinsame, das Sündhafte. Der Unterschied aber besteht darin, daß die Verkehrung der Ordnung durch die Todsünde eine fundamentale, ein Abfall vom Princip ist, die durch die läßliche Sünde verursachte Unordnung aber, mit Bewahrung des Centrums, blos die Peripherie ergriffen hat. Um es abermal an einem Gleichniß zu veranschaulichen. Sie ist eine Krankheit in den Gliedern bei gesundem Herzen. Weil der Sitz des Lebens, bei einer solchen Krankheit, unversehrt bleibt, kann sich die Natur selbst wieder helfen. Sie wirft den Krankheitsstoff aus und regenerirt sich. Wenden wir dieses auf die läßliche Sünde an, so anerkennt sie, trotz der Hinwendung zur Creatur, Gott als das höchste Gut. Die Vereinigung mit Gott wird durch sie also nicht gelöst, und deßwegen kann die mit Gott geeinte menschliche Willenskraft, die durch die Gnade gestärkte Seele, die Unordnung wieder ordnen, sich aus sich selbst regeneriren und dadurch Nachlaß erlangen [2]). Weil die durch die läßliche Sünde be-

---

1) cf. Liguori lib. 2. n. 5 — 9.

2) Ad remissionem venialis peccati non requiritur novae gratiae infusio,

wirkte Unordnung per principium intrinsecum wieder aufgehoben, folglich [1]) auch nachgelassen werden kann, darum nennt man sie, im Gegensatz zu der Todsünde, läßliche Sünde. Wo die Todsünde sich findet, da ist das Leben der Seele, die Gnade, entwichen, ein Wiederaufleben aus sich selbst, ohne göttliche Einwirkung, unmöglich, denn der Tod ist eingetreten.

Fassen wir das Gesagte von einem andern Gesichtspunkte, dem der Liebe, in's Auge. Die läßliche Sünde ist der Liebe entgegengesetzt, sofern diese aktuell eine Handlung oder Sache auf Gott bezieht. Rede ich ein müssiges Wort, so beziehe ich diese Rede, als eine müssige, nicht auf Gott. Sie ist aber der Liebe als habitus, als stehende Gemüthsverfassung, nicht entgegen, weil Einer ein müssiges Wort reden und dennoch Gott lieben kann, wenn auch diese Rede kein Zeugniß davon ablegt. Anders bei der Todsünde, diese widerspricht der Liebe als habitus und hebt ihn auf. Gott als das höchste Gut lieben und einen falschen Eid schwören, ist ein unerträglicher Widerspruch.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die durch die läßliche Sünde verursachte Hinwendung zur Creatur eine unbedeutende ist. Sie ist aber eine solche, weil entweder die Creatur, zu der der Wille hinneigt, so unbedeutend ist, daß sie an sich nicht im Stande ist, die Seele so zu fesseln, daß sie dadurch von Gott abgezogen werden könnte. Wie dieses bei der Entwendung eines Kreuzers, eines Apfels ꝛc. stattfindet. Oder aber der Gegenstand ist ein solcher, daß sich ihm der verkehrte Wille, mit Verachtung Gottes, als seinem Endziel, hingeben könnte, so daß die Seele von ihm ganz absorbirt würde, aber die Hinwendung selbst ist keine volle, nicht mit vollem Wissen und Willen begangene. Wie schon gehört, muß aber eine Sünde

---

sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale, vel explicite, vel saltem implicite: sicut cum aliquis ferventer movetur in deum. Th. 3. 87. a 3.

1) Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus poenae tollitur, qui cessat cessante peccato. Th. 1. 288. 1.

mit vollem Wissen und Willen vollbracht sein, wenn sie unter die tödtlichen gerechnet werden soll.

Die Entstehung der läßlichen Sünden ist nemlich folgende: durch die Rechtfertigung wird der Mensch auf Einen Schlag ein Anderer, ein Kind des göttlichen Wohlgefallens, wie er vorher ein Kind des göttlichen Zornes war. Damit aber, daß durch die Versetzung in den Stand der Gnade ihm eine neue Lebenskraft eingegossen wurde, hat diese Kraft noch nicht den ganzen Menschen durchdrungen und umgebildet. Das Gelüsten des Fleisches gegen den Geist bleibt auch im Gerechtfertigten. Dieses ist der Grund, daß der Gerechte noch sündigt, und daß er läßliche Sünden begehen kann. Scharf sehend lehren die älteren Theologen, im paradiesischen Zustande habe der Mensch gar keine läßliche Sünde begehen können, sondern jede Sünde sei für ihn Todsünde gewesen. In ihm fand sich nemlich dieses Gelüsten der niedern Kräfte gegen die höhern, des Fleisches gegen den Geist nicht, sondern willig und unfehlbar folgten diese der Vernunft. Wich er dennoch von der Ordnung ab, so konnte es blos dadurch geschehen, daß sich die Vernunft und der Wille gegen Gott erhob und diese sodann die niedern Kräfte mit sich ins Verderben hineinrißen. Seine Sünde mußte also eine Sünde zum Tod sein. Seit der ersten Sünde ist diese Ordnung gebrochen, um die krampfhaften Zuckungen der untern Kreise niederzuhalten, müssen die höhern Kräfte von Oben durch die Gnade gefestiget sein. Leicht geschieht es aber, daß dennoch Wille und Vernunft von der Sinnlichkeit in kleinern Dingen, oder durch plötzliche Aufwallungen derselben übervortheilt werden und darin besteht die läßliche Sünde.

§. 66.

Zusammenhang der läßlichen Sünden mit den Todsünden.

Nach der Annahme des heiligen Thomas und der meisten Moralisten ist sowohl die Tod- als die läßliche Sünde eine

doppelte, eine ex genere suo und eine ex accidente. Wir wollen diese Ausdrücke erklären, dann sie aber der Kürze und Präcision halber beibehalten.

Jede Handlung, darum auch die sündhafte, setzt zweierlei voraus, eine gewisse Beschaffenheit des Subjekts, das sie vollbringt, und ein Objekt, auf das sie gerichtet ist. Die Objekte scheiden sich in zwei Klassen, in solche, die an sich die Seele so fesseln können, daß sie selbe zum Endziel ihres Thuns setzen kann. Sünden, welche darum ihr Objekt zum höchsten Gut und letzten Ziel ihres Thuns machen, haben an diesem Objekte etwas Gemeinsames, wodurch sie sich von andern unterscheiden, oder sie sind der Art und Gattung nach ex genere suo verwandt, Todsünden. In die Klasse dieser Sünden gehören daher alle jene, welche der Liebe Gottes, oder des Nächsten, oder seiner selbst, widerstreiten. Unglaube, Raub, Selbstmord. Dahin gehören ferner all die den theologischen Tugenden entgegenstehenden Sünden. Weil diese Gott zum unmittelbaren Objekt haben, so müssen die ihnen entgegengesetzten Sünden, mit Verlassung dieses Objekts, das Geschöpf dazu machen. Ebenso beinahe alle Uebertretungen des Decalogs.

Was die läßlichen Sünden ex genere suo seien, läßt sich aus dem Gesagten leicht abstrahiren. Alle jene Sünden werden zu ihnen gezählt, deren Objekt an sich so geringfügig ist, daß es nicht als höchstes Gut begehrt wird.

Gehen wir vom Subjekt aus, so ist, wie im ersten Theil angeführt, jede sittliche That eine freie, darum auch die Sünde. „Die Sünde ist so sehr ein frei gewolltes Uebel, daß sie gar keine Sünde ist, wenn sie nicht freigewollt ist,“ sagt Augustin. Die Freiheit kann aber durch Zufälle, äußere und innere Einwirkung, also per accidens, vermindert oder gesteigert werden. Diejenigen Sünden nun, in welchen die Freithätigkeit, durch irgend etwas Hinzukommendes beeinträchtigt, nicht aufgehoben ist, denn wo keine Freiheit, da auch keine Sünde, nennt man läßliche ex accidente; die, bei welchen die Freithätigkeit

durch etwas Hinzukommendes gesteigert ist, nennt man mortalia ex accidente. Das Folgende wird zeigen, wie dieses Letztere zu verstehen ist. Die Frage ist nun 1) kann ein mortale ex genere suo ein veniale ex genere suo werden? 2) kann ein mortale ex genere suo ein veniale ex accidente und 3) kann ein veniale ex genere suo ein mortale ex accidente werden?

1) eine läßliche Sünde wird dadurch, daß sie unzähligemal begangen, oder daß sich unzählige andere läßliche Sünden zu ihr gesellen, nie zu einer Todsünde [1]). Der Unterschied beider ist ein qualitativer und kann darum durch keine quantitative Steigerung verwischt werden. Deutlich zeigt dieses die auf beide gesetzte Strafe. Die über die Todsünde verhängte ist eine ewige, die der läßlichen zugemessene eine zeitliche. Nimmer aber kann die Zeit durch noch so große Ausdehnung zur Ewigkeit gesteigert werden.

2) Die läßlichen Sünden, besonders wenn sie häufig und mit bewußtem Leichtsinn begangen werden, bahnen aber der Todsünde den Weg. Nicht als ob jede läßliche Sünde eine Vorbereitung auf eine Todsünde wäre, aber sie kann es werden. Wer das Wenige nicht achtet, geht nach und nach zu Grunde, Eccl. 13, 1., denn jede läßliche Sünde ist ein, wenn auch unvollkommener kleiner Sieg der niedern Vermögen über die höhern. Wiederholt sich derselbe öfter, so bildet sich ein Zustand und die Lust erstarkt in demselben Grade, als die Kraft der höheren Vermögen geschwächt wird. Leicht geschieht es dann, daß jene über diese eine vollständige Herrschaft davon tragen, so daß sich

---

1) Liguori unterscheidet hier. In transgressionibus repetitis, sagt er, si plures materiae parvae, vel secundum se, vel secundum effectus a se productos, moraliter conjungantur, fit materia gravis, quia tunc omnes moraliter reputantur pro una. Contra vero non censetur materia gravis, si parvae materiae, nec secundum se, nec secundum effectos relictos, inter se uniantur. Unde resolves: peccas mortaliter, ita ut fiat materia gravis, si saepe modicum furaris, et non restituis; item, si interruptim psalmos aliquot ex eodem officio omittas; si eodem die jejunii saepius parum comedas; si eodem festo saepius parum labores. Th. mor. l. II. c. 2. dub. 2.

der Mensch mit Wissen und Willen von der Lust derartig meistern läßt, daß er die Objekte der niedern Vermögen zum höchsten Gute macht [1]).

Außer dem Angeführten nehmen die Moralisten noch zwei Fälle an, durch die eine der Art nach läßliche Sünde zu einer Todsünde ex accidente wird. Ist das Motiv der läßlichen Sünde Verachtung [2]), sei es nun Verachtung der Obern, die eine Vorschrift erließen, oder Verachtung des Gesetzes als solchen, so ist beidemal eine Todsünde vorhanden. Ebenso wenn durch die läßliche Sünde eine Todsünde beabsichtigt wird, z. B. eine leichte Lüge, um stehlen zu können.

3) Uebergang der Todsünde *ex genere* zur läßlichen *ex accidente*. Ist einmal eine Handlung Todsünde, so bleibt sie es und kann keine läßliche mehr werden. Wenn daher von dem Uebergange der einen Sünde in die andere die Rede ist, so ist dieses uneigentlich zu nehmen und so zu verstehen, daß ein seinem Objekte nach in die Zahl der Todsünde gehörendes Vergehen, wegen der Beschaffenheit des Subjekts, unter die läßlichen zu rechnen ist. Wie jede That, die auf den Namen einer sittlichen Anspruch machen will, mit Wissen und Willen vollbracht sein muß, so muß auch die Sünde eine freigewollte sein. Ist aber die Freiheit durch Unwissenheit oder Uebereilung beeinträchtigt, so wird die Handlung aus einer Todsünde eine läßliche [3]). Zu einer Todsünde gehört ja von Seite der Erkenntniß Aufmerksamkeit und Ueberlegung, von Seite des Willens Zustimmung.

---

1) Transit item in mortale, ratione nimii affectus in rem aliquam: ut si v. g. ultimum finem in ea constituas. Ad quod non sufficit valde intense et vehementer ferri in objectum, sed requiritur, ut appretiative illud ita aestimes saltem virtualiter, ut paratus sis ejus causa transgredi praeceptum obligans sub mortali, ut si quis ita inordinate afficiatur ad fabulas, lusum, personam, ut malit festo omittere sacrum etc. quam illis privari. Lig. l. 2. c. 2. dub. 3.

2) Darin besteht die Steigerung der Freithätigkeit.

3) Thom. 1. 2. 88. 6.

Ist daher eine Sünde im halbwachen Zustande vollbracht, oder so, daß man bei ruhiger Ueberlegung in Wahrheit sagen kann: wenn ich es gehörig eingesehen, hätte ich es nicht gethan [1]), so macht dieses das ex genere unter die Todsünden gehörende Vergehen zur läßlichen. Nicht anders, wenn durch eine heftige Gemüthserregung oder große Zerstreuung der Geist anderwärts so beschäftigt ist, daß man kaum weiß, was man thut. Die Anzeichen einer unvollkommenen Einwilligung sind nach Liguori folgende: 1) wenn man so disponirt ist, daß, ob man die Sünde auch leicht (im Werk) vollbringen konnte, sie doch nicht vollbrachte. 2) Wenn Einer zweifelt, ob er eingewilligt habe, besonders wenn er sehr ängstlich ist. 3) Wenn Einer sonst so gesinnt ist, daß er lieber sterben, als ausdrücklich eine Todsünde begehen wollte, weil ein Solcher nicht leicht einwilligt. 4) Wenn man sich erinnert, sehr ängstlich und zweifelhaft vorgefahren zu sein. 5) Wenn Jemand halbwachend seiner nicht ganz mächtig war und annehmen darf, daß er es hellwachend nicht gethan hätte [2]).

§. 67.

Von den Sünden in Gedanken, Worten und Werken.

1) Dieser Eintheilung gedenkt schon Hieronymus, wenn er schreibt: drei Hauptvergehen sind es, denen der Mensch unterworfen ist, entweder sündigen wir in Gedanken, oder Worten, oder Werken. Sie führt uns nicht Sünden verschiedener Art, wie die vorige, sondern blos verschiedener Grade einer und derselben Art vor Augen. Der Anfang und die Wurzel der Sünde liegt im Herzen, erstarkt sie, so offenbart sie sich im Worte; im Werke aber vollendet sie sich. Ganz ähnlich kann man auch die

---

1) Jede Sünde, die Bosheitssünden ausgenommen, werden in einer gewissen Verblendung vollbracht, daß diese hier nicht gemeint ist, versteht sich wohl von selbst.

2) Lig. l. 2. c. 2. dub. 2.

Sünden in Gedanken wieder dreifach abtheilen, in die des bloßen Denkens, in die des Wohlgefallens und der Einwilligung (consensus), eine Eintheilung, die bei Augustin vorkommt.

2) Es bietet wenig Interesse, diese Eintheilung blos zu kennen, so wie es hingegen von Nutzen ist, den ihr zu Grunde liegenden Gedanken zu entwickeln, den Gedanken, wie die Sünde wird und sich ausbildet. Zu diesem Zwecke schließen wir uns zuerst an die Augustinische Eintheilung an.

Jede Sünde nimmt ihren Anfang von einer Vorstellung, die durch die Sinne oder die Einbildungskraft verursacht wurde. Plötzlich kann dem Menschen ein böser Gedanke kommen und diesem entsprechend eine ebenso plötzliche Lust erwachen. Diese allerersten Regungen und Reize, motus primoprimi, wie sie die Scholastiker heißen, sind durchaus keine Sünde, sondern Versuchungen, und hier gilt wörtlich, was das Tridentinum von der concupiscentia, die gerade in diesen Regungen besteht, sagt: sie ist nicht selbst Sünde, stammt aber aus der Sünde und führt zu ihr. Sie ist dem Menschen zum Kampfe gelassen; schadet dem Widerstrebenden nicht; vermag über den männlich mit der Gnade Jesu Christi Streitenden nichts; vielmehr wer gesetzmäßig kämpft, wird gekrönt [1]). Denn wie kann ein unvermuthet aufsteigender Gedanke in seinem ersten Momente, ehe sich Wille und Vernunft in irgend ein Verhältniß zu ihm stellen können, eine Schuld auf sich haben [2])? Es ist auffallend, wie ein so klarer Denker, wie J. Müller, von dem man nicht annehmen kann, daß er sich an die lutherische Dogmatik accomodirt habe, da er in andern Punkten sich unbedenklich zur katholischen Lehre bekennt, dieses läugnet. Wie verhält es sich denn damit, wenn

1) Sess. 5. n. 5.

2) Ad quartum dicendum, quod apprehensio virtutis imaginativae est subita et sine deliberatione; et ideo potest aliquem actum causare, antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Thom. 1. 2. 74. a 7.

Satan einen solchen Gedanken an den Menschen bringt, ist auch ein solcher Vorgang ein peccatum habituale? Denn ins Selbstbewußtsein muß ein solcher Gedanke eintreten, sonst würde man sich ja der Versuchung gar nicht bewußt. Müller scheint uns darin zu irren, daß er die motus primoprimi viel zu weit faßt. Er sagt: „Aber wenn in einem Menschen die Leidenschaft des Jähzorns eine solche Stärke erreicht hat, daß sie ihn bei irgend einer Reizung in besinnungslose Wuth versetzt und so zu schwerer Gewaltthat fortreißt, so werden wir doch nicht zweifeln, ein Vergehen, das selbst die rechtliche Beurtheilung seinem Urheber zurechnet, als Sünde zu bezeichnen?" Nein, daran zweifeln auch die Scholastiker nicht, aber das ist eben auch viel mehr, als sie unter den motus primoprimi verstehen. Müller übersieht zweierlei. Er faßt diese Aeußerungen des Zorns als Aeußerungen eines Zustandes. Nun wurde aber oben auseinandergesetzt, daß die oft unfreiwilligen und plötzlichen Handlungen eines Gewohnheitssünders ihn nicht entschuldigen. Sodann ist der erste Moment, die erste Regung des Zornes nicht besinnungslose Wuth, sondern zu dem eine solche Stärke Erreichthaben gehört jedenfalls so viel Zeit, daß der Wille den Zorn hätte bemeistern können. Konnte der Wille dieses und that er es nicht, so ist der Zorn ein gewollter, also ein peccatum voluntarium.

Jeder wird versucht, indem er von seiner eigenen Lust gereizt und gelockt wird: dann, wenn die Lust empfangen hat, gebiert sie die Sünde. Jakob. 1, 15. Hiemit lehrt der Apostel ebenso ausdrücklich, daß die Lust, ehe sie empfangen, keine Sünde sei, als er uns zum zweiten Stadium, zum Wohlgefallen überleitet. Weil die Seelenvermögen nicht von einander getrennt, sondern Kräfte Einer Seele sind, so kann unmöglich in den niedern Vermögen, den ersten Moment abgerechnet, etwas vorgehen, ohne daß sich die höheren dabei betheiligen. Stellt daher die Wahrnehmung oder Einbildundskraft der Sinnlichkeit ein sündhaftes Bild vor, so tritt alsbald die Thätigkeit des Verstandes und Willens hinzu. Dieser kann sich nun leichtsinnig über die

Sache wegsetzen, oder die Entfernung dieser Vorstellung befehlen, oder aber er hat selbst ein Wohlgefallen daran, dann empfängt das mütterliche, passive Princip, die Lust, vom väterlichen, aktiven, dem Willen, und die Sünde ist geboren. Daraus folgt, daß das Wohlgefallen immer mit einem gewissen Verweilen in solchen Gedanken verbunden ist, wobei übrigens gar nicht nothwendig ist, daß dieses Verweilen längere Zeit währe, da es seinen Namen nicht vom langen Aufhalten, sondern von der Zustimmung der höheren Vermögen hat [1]), welche Zustimmung aber allerdings einen Zeitmoment nöthig hat. All' diese Punkte zusammenfassend definirt Liguori das wohlgefällige Verweilen in sündhaften Gedanken also: die delectatio morosa bezieht sich auf die Gegenwart, denn sie besteht meistens in Bildern der Einbildungskraft, durch welche man sich ein sündhaftes Werk vergegenwärtigt und sich dessen mit überlegter Zustimmung erfreut, so, als ob man das Werk selbst vollbrächte, jedoch ohne den Wunsch, es zu vollbringen.

Durch Letzteres, den Wunsch, sie zu vollbringen, tritt die Sünde in Gedanken in ihr letztes Stadium, das der Einwilligung, obwohl man sich die Sache nicht so vorstellen darf, als ob die motus primoprimi keine, die delectatio morosa eine läßliche und die Einwilligung erst eine Todsünde wäre. Schon bei dem Wohlgefallen sind von subjektiver Seite alle Requisite zu einer Todsünde, Ueberlegung und freier Wille vorhanden, ist daher das Objekt, an dem man Gefallen hat ex genere suo Todsünde, so ist es auch das Wohlgefallen. Durch den Wunsch, die Einwilligung, wird aber die Sünde noch schwerer. Thomas unterscheidet jedoch die Einwilligung vom Wohlgefallen auf eine andere Weise. Das Wohlgefallen ist auch ihm eine geringere Sünde als die Einwilligung, sofern zu jenem blos der

---

1) Ad tertium dicendum, quod delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo, quod ratio deliberans circa eam immoratur; nec tamen eam repellit, tenens, et volvens libenter, quae statim, ut attigerunt animum, respui debuerunt, ut August. dicit. Thom. 1. 2. 74. 6. ad 3.

Verstand zustimmte, zu dieser aber die Vernunft. Er geht nemlich von der gewiß richtigen Ansicht aus, daß das von der Einbildungskraft Vorgestellte zuerst vom Verstande beurtheilt werde, und zwar seinem Wesen gemäß mit Beziehung auf Nutzen und Schaden, Ehre und Schande, Vernünftig und Unvernünftig ꝛc. Nun erst in dritter Instanz trete die Thätigkeit der Vernunft ein, die eine Handlung mit dem göttlichen Gesetze vergleicht und dann ihre Sentenz fällt. Wer, nachdem er auch diesen höchsten Richter vernommen, der Sünde zustimmt, der hat eingewilligt [1]).

Sünden in Worten und Werken. Hier handelt es sich vornemlich um das Verhältniß der innern zur äußern Handlung. Die äußere Handlung vermehrt an sich die Bosheit der innerlich vollbrachten Sünde (dasselbe gilt auch vom Guten) nicht. Nimmt man nemlich vom äußern Akte die Gesinnung und Willensthätigkeit hinweg, so hat eine solche Handlung nicht mehr und nicht weniger Werth, als die eines Automaten, weil der äußere Akt keine eigene vom innern verschiedene Sittlichkeit hat. Vielmehr ist er blos dann zurechnungsfähig, wenn er ein Ausfluß und eine Verkörperung der innerlich vollbrachten Handlung ist. Wird aber das innerlich Gewollte darum nicht äußerlich ausgewirkt, weil es zu schwach ist, sich zu realisiren, so ist auch diese Nichtverwirklichung eine unfreiwillige und darum ebenfalls ohne Schuld und ohne Verdienst. In der Einwilligung liegt also die Spitze der Sünde [2]). Nicht anders urtheilt der Herr,

---

1) Ad tertium dicendum, quod ratio superior per considerationem legis aeternae sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem: sed tamen, antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque hujusmodi delectationem acceptat; et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus aeternis homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit. Thom. 1. 2. 74. a 7 ad 3.

2) Thomas unterscheidet übrigens scharfsinnig. Respondeo dicendum, quod si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet ex bonitate

wenn er den einen Ehebrecher nennt, der ein Weib nur mit sündhafter Begierde ansieht. Math. 5, 28 [1]). Deßungeachtet ist es nicht gleichgültig, ob die Sünde auch im Werke vollendet werde oder nicht. Denn einmal wird der innere Akt durch den äußern genährt und gestärkt, sowie sich an der Objektivirung der Sünde durch die That neue Begierden entzünden können. Sodann aber gibt jede durch die That (Wort) veräußerlichte Sünde Aergerniß, ist ein Baustein zur Verwirklichung des Reiches des Bösen. Da endlich jede Bethätigung einer bösen Begierde auf mehr oder weniger Hindernisse stoßt, so gibt die Ueberwindung derselben nicht nur Zeugniß von der Intensität des bösen Willens, sondern macht auch alle Organe des Willens zu immer geschmeidigeren, brauchbareren Werkzeugen des Bösen. Gründe genug, die äußere That zu verbieten, wenn die Sünde auch innerlich vollbracht ist.

Ob der Erfolg einer Handlung besser oder verwerflicher macht? Ja, wenn er vorhergesehen war. Ist er aber blos zufällig und ließ er sich nicht wohl vermuthen, so übt er auf die Zurechnung keinen Einfluß.

§. 68.

Weitere Eintheilungen der Sünde.

1) Unterlassungs- und Begehungssünden. Es gibt zweierlei Gesetze, solche, welche gebietend sagen, das ist zu thun, und solche, welche verbietend befehlen, das ist nicht zu

---

finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem... Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum *materiam* et *debitas circumstantias*, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis: et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio, vel motus perficitur in hoc, quod consequitur finem, vel attingit terminum. Thom. 1. 2. 20. 4.

1) Augustin gibt zu dieser Stelle folgenden Commentar: si cui etiam non contingat facultas concumbendi cum conjuge aliena, plenum tamen aliquo modo sit id eum cupere, et si potestas detur, facturum esse; non minus est reus, quam si in ipso facto deprehenderetur, l. 1. de lib. arb. c. 3.

thun. Darnach theilen sich die Sünden in Begehungs= und Unterlassungssünden ab. Die Unterlassung einer durch ein affirmatives Gesetz gebotenen Handlung ist eine Unterlassungssünde und die Vollziehung einer durch ein negatives Gesetz verbotene Handlung ist eine Begehungssünde. Unter denselben Umständen ist die Begehungssünde immer schwerer, weßwegen sie auch den Menschen mehr beunruhigt und das Schuldgefühl heftiger in ihm weckt. In unserer sittlich verkommenen Zeit wird die Unterlassungssünde von Vielen gar nicht mehr beachtet, Ursache genug, um auf sie aufmerksam zu machen. Der Grund davon liegt theils in der Geringschätzung der Auctorität, zum Theil in jener Gleichgültigkeit gegen jeden Fortschritt im Guten. Um den Menschen allmählig zur Tugend zu führen, hat Gott affirmative und negative Gebote gegeben [1]). Der erste Schritt zur Besserung ist die Abkehr vom Bösen, und die wird geboten durch die negativen Gesetze. Das Zweite ist die Hinführung zum Guten und dieses Streben und Fortschreiten wird durch affirmative Gebote geregelt. Die gebietenden Gesetze gehen darum auch meistens über die natürlichen Verhältnisse hinaus und sollen dem Meuschen zur Erhebung ins Uebernatürliche verhilflich sein. Ehrfurcht vor und Liebe zu dem Gesetzgeber einer= und das Verlangen nach sittlicher Vollkommenheit andererseits sind daher die hauptsächlichsten Motive, die zu ihrer Befolgung bestimmen. Ich erinnere nur an die Kirchengebote. Fehlen diese Beweggründe, so setzt sich der Mensch um so leichter über diese Gebote hinweg, als er von der natürlichen (nicht christlich gebildeten und veredelten) Stimme des Gewissens weniger darüber angeklagt wird, als über die Verletzung der verbietenden Gebote. Wie aber das Christenthum die Unterlassungssünden ansieht, zeigt das Wort des Herrn: den

---

1) Ad secundum dicendum, quod necesse fuit in lege dei proponi diversa praecepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per praecepta negativa, et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per praecepta affirmativa. Th. 1. 2. 72. a 6.

trägen Knecht werfet in die äußerste Finsterniß hinaus: da wird Heulen und Zähneknirschen sein. Math. 25, 30.

2) Sünden gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst. Von einer dreifachen Ordnung ist Jeder umschlossen. Vom ewigen oder göttlichen, vom Natur- oder Vernunftgesetz und vom menschlichen Gesetz. Das ewige Gesetz schließt die beiden andern in sich, geht aber zugleich auch über sie hinaus. Darum ist jede Sünde eine Sünde gegen Gott, die Handlungen aber, welche sich gegen das ewige Gesetz auflehnen, sofern es Vorschriften über das Uebernatürliche ertheilt, eine Sphäre, die die beiden andern Gesetze nicht berühren, heißen insbesondere Sünden gegen Gott, weil sie unmittelbar gegen ihn gerichtet sind. In zweiter Ordnung ist die menschliche Willkühr durch die Gesetzmäßigkeit der Vernunft umzäunt. Ein Kreis, der den dritten in sich schließt und darum, weil umfassender, auch über ihn hinausgeht, so zwar, daß jede Sünde gegen den Nächsten auch zugleich eine Sünde gegen sich selbst ist, nicht aber umgekehrt. Die Sünde gegen den Nächsten setzt immer eine auf einen Dritten gerichtete Thätigkeit voraus. Es gibt aber Handlungen, die sich allein im Innern vollenden oder sich wenigstens blos auf die Person des Handelnden beziehen, das sind die Sünden gegen sich selbst. Den dritten und engsten Kreis bilden die Gesetze und Verpflichtungen, die Jeder als Theil der Gesellschaft, als Glied der Menschheit zu beachten hat. Ihre Uebertretungen sind Sünden gegen die Gerechtigkeit.

3) Da die Sünde ein Mangel der Tugend ist, so läßt sich dieselbe leicht und klar den Tugenden gegenüber eintheilen. Wie wir vernehmen werden, sind die Tugenden aber doppelter Art, theologische und sittliche. Von den sittlichen oder Cardinaltugenden befassen sich drei, die Klugheit, Stärke und Mäßigung, mit der Bildung des eigenen Ich, während die Gerechtigkeit die auf einen Andern gerichtete Handlungsweise regelt. Die theologischen Tugenden aber befassen sich mit Gott. Die den theologischen Tugenden entgegenstehenden Handlungen bilden daher die Sünden gegen

Gott, und die den sittlichen widerstreitenden die Sünden gegen sich selbst und gegen den Nächsten. Wir können die Sünden gegen sich selbst und gegen den Nächsten füglich zusammen nehmen, weil das beiden Gemeinsame darin besteht, daß sie unmittelbar nicht gegen das Uebernatürliche, sondern gegen die natürliche Ordnung verstoßen. Beide mit einem Namen bezeichnend nennen wir sie widernatürliche Sünden.

Die Sünden gegen Gott unterscheiden sich von den widernatürlichen, wie die sittlichen Tugenden von den theologischen. Wenn die theologischen Tugenden Gott zum unmittelbaren Objekt haben, so widerstreiten die Sünden gegen Gott unmittelbar Gott und der ganzen übernatürlichen Ordnung. Nennen wir diese letzteren Sünden dämonische, so ist der Unterschied kurz dieser: die widernatürlichen Sünden sind Verkehrung der natürlichen, die dämonischen Verkehrung der übernatürlichen Ordnung.

4) Ist diese Eintheilung eine der althergebrachten zuwiderlaufende neue? Keineswegs. Wie sie sich zu der Eintheilung der Sünden sub Nro. 2. verhält, liegt vor, sie wurde blos aus jener entwickelt. Die weiter angeführten Eintheilungen aber begreift sie als die umfassendere unter sich. Die dämonische Sünde kann eine Sünde in Gedanken oder Worten oder Werken, und die widernatürliche eine Begehungs- oder Unterlassungssünde sein. Andererseits glaubte ich aber immer auch, daß die alten Unterscheidungen in sieben Hauptsünden, himmelschreiende Sünden und Sünden gegen den heiligen Geist, auch in einem Moralsystem von Bedeutung sein müssen. Unsere Eintheilung gibt ihnen diese Bedeutung. Ordnen wir sie nemlich in die angegebene Eintheilung ein, so sind die sieben Hauptsünden die Quell- und Angelpunkte für alle widernatürlichen Sünden, wie die vier Cardinaltugenden dieses von den sittlichen Tugenden sind. Die himmelschreienden Sünden aber sind die Unnatur oder die widernatürlichen Sünden in ihrer höchsten Steigerung. Demnach zerfallen uns die widernatürlichen Sünden in die sieben Hauptsünden,

als die Basis und in die vier himmelschreienden Sünden, als den Culminationspunkt aller widernatürlichen Sünden. Die dämonischen Sünden aber verwirklichen sich vorzüglich in den Sünden gegen den heiligen Geist.

§. 69.

Unterscheidung der Sünden der Zahl nach.

Es müssen der Zahl nach verschiedene Sünden angenommen werden, 1) wenn sie durch mehrere, moralisch unterbrochene Willensakte verursacht werden. 2) Wenn die Objekte der Handlungen total verschieden sind.

I. 1) Um leichter nachweisen zu können, in welchen Fällen die Willensakte moralisch unterbrochen werden, unterscheidet Liguori[1]) die innern Akte des Herzens von den innern Akten des Worts und Werks. Die Sünden des Herzens, die rein innerlich vollzogen werden, wie das Verweilen in unkeuschen Gedanken und Begierden ꝛc., diese werden unterbrochen, so oft sie vervielfältigt werden, so daß die Zahl der Sünden den verschiedenen Willensakten entspricht. Der Grund liegt darin, daß all diese unabhängig von einander sind und deßwegen moralisch nicht fortgesetzt werden können. Der Pönitent soll daher, wenn es ihm möglich ist, angeben, wie oftmal er mit dem Willen beistimmte. Kann er es aber nicht, weil die sündhaften Gedanken zu lange andauerten, so genügt es, wenn er die Zeit angibt, während der

1) Der vorliegende Gegenstand ist besonders für den Beichtvater und das Beichtkind wichtig, weil die K. V. von Trient Sess. 14. ca. 7 erklärt: „Wenn Einer sagt, es sei nach göttlichem Rechte nicht nöthig, im Sakramente der Buße alle und jede einzelne Todsünde zu beichten, der sei im Banne." Der Beichtvater wenigstens muß beurtheilen können, ob das Beichtkind in diesem oder jenem Fall mehrere Sünden begangen hat und darnach sich auch im Fragamte benehmen. Nicht leicht gibt es aber in der Moral einen Punkt, in dem die Theologen so wenig einig sind, als in diesem. Wir glauben daher den Lesern den größten Dienst zu erweisen, wenn wir dem Urtheile eines Mannes folgen, den die Kirche als Heiligen verehrt und dessen Schriften vom hl. Stuhle, als der kathol. Lehre nicht widersprechend, erklärt sind, wir meinen den heiligen Liguori.

er in solchen Gedanken verweilte. Dabei soll er aber bemerken, ob gar wenige oder häufige Unterbrechungen stattfanden.

Innere Willensakte des Wortes und Werkes [1]), die sich äußerlich vollenden, wie Gotteslästerung, Raub ꝛc. werden moralisch unterbrochen a) durch Widerruf des Willens, b) durch freiwilliges Abstehen von dem bösen Vorsatz. Kehrt in diesem Fall Einer wieder zum alten bösen Willen zurück, so ist es ein vom früheren moralisch verschiedener Akt. Ob aber ein böser Vorsatz durch Schlaf, Essen, Zerstreuung unterbrochen werde? Ja, wenn diese Dinge länger andauern. Jedenfalls muß die Zeit genau angegeben werden, wenn man länger als zwei oder drei Tage in einem solchen Vorsatze verharrt, da höchst selten oder nie auch die intensivste Aufwallung einer Leidenschaft, als ein Akt, länger als zwei oder drei Tage nachwirkt. Zu bemerken ist hiebei, daß jene Willensakte, die aus dem ersten nothwendig hervorgehen, sofern sie blos auf die Herbeischaffung der Mittel zur Vollbringung der That bedacht sind, mag auch eine noch so lange Zeit darüber verstreichen, nur eine Sünde ausmachen. Das Aufkaufen der Mordwaffen ist daher keine vom Mord getrennte Sünde. Ebenso hat der, welcher sich vorgenommen, nicht zu restituiren und in diesem Vorsatze ein Jahr bleibt, blos eine Sünde begangen, weil der erste Willensakt virtuell fortdauert.

2) Aeußerlich vollbrachte sündhafte Handlungen werden dann moralisch unterbrochen, wenn sie nicht als Ergänzung zu einem Hauptakt gehören (quando non subordinantur ad aliquem actum principalem completum). Z. B. wenn sich Jemand mehreremale Berührungen zu Schulden kommen läßt, ohne die Beiwohnung zu beabsichtigen, oder wenn Einer mehreremale schlägt, ohne tödten zu wollen, oder wenn er mehreremale von einem Haufen stihlt, ohne die Absicht, den ganzen Haufen nehmen zu

1) Liguori spricht hier noch nicht von den äußern Handlungen, sondern blos von den Willensakten, unterscheidet aber unter diesen selbst wieder solche, die innerlich sind und innerlich bleiben wie das Verweilen in unkeuschen Gedanken, von solchen, die sich äußerlich vollenden, wie man ja auch in Gedanken Gott lästern kann, ehe man es ausspricht.

wollen; weil in diesem Fall die Handlung eine in sich abgeschlossene ist (habet suam completam malitiam). Mehrere äußere Handlungen verschmelzen zu einem Akte, erstens dann, wenn sie aus einer Aufwallung hervorgehen. Z. B. wenn Jemand in einer Wuth Mehrere schlägt. Zweitens, wenn sie, wie schon oben bei den innerlichen Handlungen angegeben ist, blos die Vollendung einer und derselben Sünde einleiten. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß alle diese Sünden, als von einander verschiedene, gebeichtet werden müssen, wenn sie Vorbereitungen zu einer Sünde waren, diese selbst aber nicht vollbracht wurde. Und dieses, wenn sie nicht nur an sich bös sind, wie unkeusche Worte und Berührungen, sondern auch, wenn sie an sich gleichgültig sind, wie Waffen kaufen, einen bestimmten Weg einschlagen 2c. Durch die böse Absicht, die ihnen zu Grund lag, werden sie nemlich selbst sündhaft. Erlaubte sich Einer Küsse 2c., ohne daß er anfänglich die Beiwohnung beabsichtigte, gelangte er aber durch die auflodernde Lust dennoch dazu, so müssen auch diese einzelne Handlungen als in sich vollendete Akte gebeichtet werden.

II. die Verschiedenheit der Objekte hat auch der Zahl nach unterschiedene Sünden zur Folge. Der Beweis wird für diesen Satz auf zweifache Weise geführt. Erstens, wie Handlungen, deren Objekte der Art nach verschieden sind, auch der Art nach verschiedene Sünden zur Folge haben, die darum auch gebeichtet werden müssen, so verursachen Handlungen, deren Objekte der Zahl nach verschieden sind, auch der Zahl nach verschiedene Sünden. Ein zweiter triftigerer Grund liegt darin, daß dieselbe Handlung nicht nur der Art, sondern auch der Zahl nach von einander verschiedene Sünden in sich schließen kann. Z. B. ein doppelter Ehebruch (zwischen zwei Verehelichten) schließt eine doppelte Ungerechtigkeit in sich, sofern der Ehebrecher das Recht seiner eigenen Frau verletzt, der andern Frau aber beihilft, daß sie das Recht ihres Mannes verletzen kann. In einer Handlung können also sehr wohl mehrere, der Zahl nach verschiedene, einer und derselben Tugend wiederstreitende Sünden sein. Der begeht

darum der Zahl nach verschiedene Sünden, welcher a) auf einen Schlag Mehrere tödtet oder verläumdet, z. B. eine ganze Familie. Denn wenn auch die Familie als moralische Person angesehen wird, so ist Leben und Ruf etwas, was nicht Allen gemeinschaftlich, sondern Jedem insbesondere eigen zugehört. Anders verhält es sich, wenn man einer Genossenschaft, Kloster ꝛc. Geld und Gut raubt. Dieses gehört nicht jedem Einzelnen, sondern Allen zusammen. b) Wer Mehrere bestihlt. c) Wer Mehreren auf einmal Aergerniß gibt oder d) ihnen Böses wünscht. So streng ist dieses zu nehmen, daß wenn Jemand einen Dritten in mehreren Dingen herabsetzt, in der Geschicklichkeit, Ehrlichkeit ꝛc., er auch mehrere Sünden begeht, weil Ehrlichkeit, Geschicklichkeit ꝛc. von einander verschiedene Tugenden sind. Ausgenommen werden hievon bösmaulige Weiber und pöbelhafte Menschen, die in einem Wortschwall allen und jeden Schimpf aussprechen. Solchen Schmähungen traut Niemand Wahrheit zu. e) Wenn Jemand einen Dritten in Gegenwart mehrerer Personen verläumdet, so wird das blos für eine Sünde gerechnet, weil die Gegenwart Anderer nur ein, obwohl erschwerender Umstand ist. Es genügt daher, wenn er in der Beicht angibt, er habe vor Mehreren verläumdet. f) Absolvirt ein mit einer Todsünde belasteter Priester mehrere Beichtkinder nach einander, so begeht er eben so viele Sakrilegien, weil die Ertheilung der einzelnen Absolution die Ertheilung eines einzelnen Sakraments ist (quia singulae absolutiones sunt singula sacramenta).

Zweites Kapitel.

Ursachen der Sünde.

§. 70.

Die Ursachen der Sünde im Allgemeinen.

Die Ursachen der Sünde sind theils innere, theils äußere.

1) Da die Sünde eine ungeordnete der von Gott gesetzten Ordnung widerstreitende Handlung ist, so müssen wir nach zwei

Ursachen forschen, nach der, welche die *Handlung* und nach der, welche die *ungeordnete* Handlung bewirkt. Princip und Ursache jeder sittlichen Handlung ist der freie Wille, oder weil dieser von der Vernunft unzertrennlich ist, der Wille und die Vernunft. Da die Sünde eine sittliche Handlung ist, so haben wir auch hier ihre Quelle zu suchen. Es können aber auch die niedern Seelenvermögen, obwohl blos mittelbar, Handlungen verursachen, sofern sie die höheren zur Thätigkeit veranlassen [1]).

Es fragt sich nun, was ist die Ursache der *verkehrten* Handlung? Der verkehrte Wille. „Niemand suche aber, sagt Aug. 12. de civit. dei 7. (dazu vergleiche man l. c. das ganze 6. cap.) eine wirkende Ursache des bösen Willens, denn diese ist nicht wirkend, sondern gebrechend, weil der böse Wille nicht eine Wirkung, sondern ein Mangel ist. Denn man beginnt einen bösen Willen zu haben, wenn man von dem abfällt, das auf die höchste Weise ist, um sich an Etwas hinzugeben, das geringeres Sein hat. Die Ursache aber solcher Mängel, die nicht wirkend, sondern gebrechend sind, auffinden wollen, heißt gerade so viel, als die Finsterniß sehen, oder das Stillschweigen hören wollen, die uns freilich beide und zwar jene mittelst der Augen, dieses mittelst der Ohren, doch nicht durch ihre Gestalt, sondern durch die Abwesenheit derselben kund werden.“ Die Ursache der Sünde ist demnach der Wille, der der Leitung der Vernunft und des göttlichen Gesetzes ermangelnd ein untergeordnetes Gut zum höchsten Gut macht. Näher läßt sich die Ursache nicht angeben, denn die Ursache eines Mangels ist gerade die mangelnde Ursache. Wäre die Ursache da, so wäre der Mangel nicht da; ist aber der Mangel da, so muß auch die Ursache mangeln [1]).

---

1) cf. über dieses ganze Capitel Thomas 1. 2 q. 75. — q. 81.

2) Negationis autem alicujus potest duplex causa assignari. Primo quidem defectus causae affirmationis, id est ipsius causae negatio, est causa negationis secundum seipsam. Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis; sicut ignis causando calorem ex principali negatione, consequenter causat priva-

Fassen wir Beides zusammen, so stellt die Sinnlichkeit (niederes Erkenntnißvermögen) dem Willen ein Objekt vor, es begehrend und den Willen zum Wollen desselben anreizend (niederes Begehrungsvermögen). Das ist ihr Antheil an der Sünde.

Wenn die Vernunft aber dieses Gut, das die Sinnlichkeit dem Willen vorhält und das nicht das höchste Gut, sondern die Creatur ist, nicht im Widerspruch mit ihrem Gesetze und dem göttlichen Gesetze nachweist, so ist das ihre Schuld an der Sünde. Sie ist also Ursache der Sünde, wenn sie in der Erkenntniß dessen irrt, was sie wissen kann und wissen soll, und wenn sie, die ordnende Macht, ihre eigene Natur und das göttliche Gesetz verläugnend, die Unordnung zur Ordnung machen will, indem sie das Untergeordnete dem Willen als das höchste Gut, nach dem er streben soll, vorhalten läßt oder selbst vorhält[1]). Der Wille aber vollendet die Sünde, wenn er wirklich die Creatur als höchstes Gut begehrt. Sei es, daß er sich von den andern Vermögen dazu, obwohl mit Widerstreben und nur halb und halb, bewegen läßt, sei es, daß er voll und entschieden das Verkehrte will, und sogar die andern Vermögen zur Sünde auffordert. So ist also die Ursache der Sünde eine dreifache: 1) Begierlichkeit (Schwachheit), 2) Unwissenheit, 3) Bosheit.

2) Außer diesen innern unmittelbaren Ursachen gibt es aber auch noch äußere mittelbare. Das lehrt die Kirche wie die Erfahrung. Die äußern Ursachen können aber nur insofern Ursachen werden, als sie auf die innern unmittelbaren einwirken und diese nach sich bestimmen, ihnen ihr Gepräge aufdrücken.

---

tionem frigiditatis: quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Thom. 1. 2. 75. a 1.

1) Et cum sint innumerabilia, quae fiunt ab hominibus, sunt utique duo cujusvis peccati principia, ignoratio et imbecillitas: est autem utrumque in nostra potestate, cum nec velimus discere, nec cupiditatem continere. Ex his autem unum efficit, ut non recte judicent, alterum vero, ut non possint exequi, quae recta sunt judicata. Clem. Alex. strom. L. VII. c. 16. S. 379. C.

Einem Andern die Signatur seines eigenen Wesens aufdrücken, heißt einwirken. „So kann also etwas Aeußeres auf dreifache Weise Ursache der Sünde sein: entweder weil es den Willen selbst unmittelbar bewegt, oder weil es die Vernunft bewegt, oder weil es die Sinnlichkeit bewegt. Den Willen aber kann innerlich nichts bewegen außer Gott, der aber die Sünde nicht verursachen kann [1]). Es kann deßwegen nichts Aeußeres Ursache der Sünde sein, als was entweder die Vernunft bewegt, der Mensch nemlich oder der zur Sünde überredende Teufel, oder was die Sinnlichkeit bewegt, die Außenwelt nemlich." Th. 1. 2. 75. a. 3. So erhalten wir drei äußere Ursachen der Sünde: 1) den Teufel, 2) den Menschen, 3) die Außenwelt.

I. Innere Ursachen der Sünde.

§. 71.

Unwissenheit.

1) Vater, verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun, und, wenn sie ihn gekannt hätten, würden sie den Urheber des Lebens nicht gekreuzigt haben; solche und ähnliche Schriftstellen beweisen, daß die Unwissenheit Quelle der Sünde sein kann und ist. Jene gänzliche Unwissenheit, die bewußtlos macht, ist keine Ursache der Sünde, weil zur Sünde der Wille gehört, der Wille

---

1) Respondeo dicendum, quod voluntas potest immutari dupliciter. *Uno modo* ab interiori: et sic cum motus voluntatis non sit aliud, quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo, qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a deo, qui causat voluntatem. *Alio modo* movetur voluntas ab exteriori: et hoc in angelo est uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum. Unde secundum quod aliquis est causa, quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic solus deus efficaciter potest movere voluntatem: angelus autem et homo per modum suadentis. Th. 1. 111. a 2.

aber nach vollkommen Unbekanntem nicht begehrt. Daraus folgt, daß nur die Unwissenheit die Sünde verursacht, welcher etwas theilweise unbekannt ist. Insoferne sind aber auch die meisten Sünden durch Unwissenheit verursacht. Die innige Verbindung der Vermögen und ihre Wechselwirkung auf einander hat immer zur Folge, daß wenn im einen eine Störung stattfindet, diese auch hemmend auf das andere einwirkt. Sodann ist die Sünde ihrem Wesen nach Lüge und Betrug, Hebr. 3, 13. und der Sünder darum in gewisser Weise ein Betrogener. Darum heißt es proverb 14, 22: „es irren, die Böses thun". Aber auch so ist der Begriff der Unwissenheit, als Quelle der Sünde, nicht scharf genug bezeichnet. Wer so disponirt ist, daß er sich vom Vatermord nicht abhalten ließe, auch wenn er wüßte, daß dieses sein Vater ist, bei dem ist der Umstand, daß er bei Ausübung seiner That seinen Vater nicht kannte, nicht Ursache dieses Verbrechens, sondern blos ein begleitender Umstand, und deßwegen sündigt ein solcher nicht aus Unwissenheit, durch diese dazu veranlaßt, sondern blos unwissend. Non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans, sagt Thomas. Nur jene Unwissenheit ist darum Ursache der Sünde, welche uns der eine Sünde verhindernden Kenntniß beraubt.

2) Was ich aber ohne Wissen vollbringe, vollbringe ich auch nicht frei. Ein wesentliches Merkmal der Sünde ist aber, daß sie frei gewollt ist; folglich ist die Unwissenheit zwar Ursache einer fehlerhaften, aber keiner sündhaften Handlung. Auf diese Weise wird das anfänglich Behauptete wieder aufgehoben, darum muß dieses erörtert werden. Thomas sagt, im Allgemeinen und an sich entschuldige die Unwissenheit von der Sünde, weil sie die Freiheit aufhebe, in folgenden zwei Fällen werde aber der Unwissende von der Sünde nicht freigesprochen. Wer nicht weiß, daß eine Handlung Sünde ist, begeht durch ihre Vollbringung auch keine Sünde. Es kann sich aber ereignen, daß mit der Handlung selbst ein Umstand verbunden ist, den er nicht kennt, wenn er ihn aber kennen würde, so vollbrächte er die Handlung

nicht. Jetzt aber vollbringt er sie, obwohl er weiß, daß sie sündhaft ist. Es tödtet Jemand einen Andern. Er sieht, es ist ein Mensch und er begeht einen wissentlichen Mord. Er hat aber nicht gewußt, daß dieser Mensch sein Vater war, denn wenn er das gewußt, hätte er ihn nicht getödtet. Dieser wird durch seine Unwissenheit vom Vatermord entschuldigt, aber nicht vom Mord überhaupt. Das Anderemal liegt der Grund, warum die Unwissenheit von der Sünde nicht entschuldigt, nicht im Objekt, sondern in der Unwissenheit selbst, sofern sie eine gewollte ist. Sei es nun, daß Jemand Dieses oder Jenes absichtlich nicht wissen will, um es desto ungestörter verüben zu können, sei es, daß er wegen anderer Geschäfte oder aus Nachlässigkeit die Kenntniß, welche ihn von der Sünde abhalten würde, sich nicht erwirbt. Hier ist Bosheit oder Nachlässigkeit Grund der Unwissenheit, sie selbst also Sünde und darum auch das aus ihr Entspringende.

3) Die Unwissenheit ist nemlich Sünde, wenn Einer das, was er wissen kann und soll, aus Nachlässigkeit nicht weiß [1]). Jeder und Alle müssen das wissen, was zur Seligkeit nothwendig ist, also die fundamentalen Glaubenswahrheiten und die allgemeinsten Rechtsgrundsätze, weil er ohne diese keine gerechte Handlung vollbringen kann. Der Einzelne muß aber auch noch das wissen, wozu er vermöge seines Standes und Amtes verpflichtet ist. Kann er sich diese Kenntniß gar nicht erwerben, ist die Unwissenheit unüberwindlich [2]), so ist sie keine Sünde, da sie unfreiwillig ist, besonders gilt dieses, wenn er zu dieser Wissenschaft auch nicht verpflichtet ist. Verordnet ein Geistlicher im Drang

---

1) Es ist der Charakter des Guten, wie Sailer sagt, daß es dem Guten immer einen helleren Blick in sein Innerstes gewährt; in eben dem Maaße, in welchem das Gemüth täglich reiner wird, wird auch das geistige Auge geschärft, daß es die geringsten Flecken bemerkt. Ebenso verfinstert aber das Böse das Geistesauge, und die dadurch verursachte Unwissenheit und Verdumpfung ist verschuldet.

2) cf. hiezu I. Theil.

der Noth einem Kranken ein Mittel, das zu seinem Nachtheil ausschlägt, so ist die Unwissenheit und die aus ihr folgende Handlung keine Sünde, da er es nicht wissen konnte und nicht wissen mußte. Verordnet der Arzt ein falsches Mittel, weil er auf der Universität oder in späteren Jahren zu wenig studirt hat, so ist er für die daraus entstehenden Folgen verantwortlich. Er hätte es wissen können und wissen sollen. So gilt also der Grundsatz, die ignorantia invincibilis und inculpabilis entbindet von der Sünde, nicht aber die vincibilis et culpabilis [1]). Jedenfalls aber erleichtert die Unwissenheit die Schuld, wenn durch sie die Sünde verursacht und dadurch mehr oder weniger unfreiwillig wurde. Ich habe Barmherzigkeit erlangt, weil ich es unwissend that, schreibt Paulus, I. Timoth. 1, 13. Dieses ist jedoch nicht der Fall, wenn, wie angegeben, die Unwissenheit eine absichtliche ist. Das leuchtet Jedem ein, daß der, welcher aus Genußsucht zu viel getrunken und dann Jemand beleidigt hat, weniger schuldig ist; der hingegen, welcher sich absichtlich betrunken, um den Muth zu jener Beleidigung zu haben, mehr schuldig ist. cf. Th. 1. 2. 77. 7.

§. 72.

Begierlichkeit.

1) Um die Begierlichkeit recht als Ursache der Sünde verstehen zu können, müssen wir sie zuvor als Folge der Sünde betrachten, wie sie denn auch zuerst Folge und dann erst Ursache der Sünde wurde. Der Mensch sollte in freiem Gehorsam gegen Gott selig werden. Das wollte er nicht, und darum verhängte die göttliche Gerechtigkeit unter Anderm auch die Strafe über ihn, daß unser Fleisch, das uns untergeben ist, nicht mehr dient. Da das Ziel des Menschen in der Einheit mit Gott besteht, ein

---

1) Th. 1. 2. 76. a 2. Ex quo patet, quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum: ingnorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum, quae aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum, quae quis scire non tenetur.

Ziel, das nur durch Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen erreicht wird, so ist das Erste, daß die höhern Kräfte des Menschen Gott dienen, das Zweite, daß die niedern Vermögen den höhern gehorchen. Das Erste wollte der Sünder nicht, er wollte dem Höchsten, dem Ursprung alles Seins, nicht mehr anhängen, sondern durch Hochmuth sich selbst ein Ursprung eigenen Seins werden. Zur Strafe verlor er nun auch das Zweite [1]. „Weil er durch seine Hoffart sich selbst gefallen hatte, wurde er aus göttlicher Gerechtigkeit sich selbst überlassen; nicht also, daß er sich ganz in seiner Gewalt hätte, sondern daß er auch mit sich selbst entzweit unter demjenigen, dem er sündigend einwilligte, in harter und elender Knechtschaft lebte“ [2]. Aug. 14. de civit. dei 15. Der Ungehorsam war also mit Ungehorsam vergolten. In diesem Ungehorsam und sich Auflehnen der niedern Kräfte gegen die höhern besteht aber die Begierlichkeit. Sie will die Creatur und unter dieser als die höchste und nächste das eigene Ich als Endziel setzen und darum Alles auf sich beziehen. In der Eigenliebe gipfelt die Begierlichkeit, Eigenliebe ist die Hauptquelle der Sünden. Was der Sünder begehrt, begehrt er nur wegen sich selbst, weil es seinem Ich zusagend ist [3]. Diese Eigenliebe spaltet sich aber in Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens. In der einen manifestirt sich die Eigenliebe, sofern sie dem Fleisch (Nahrung und

---

1) Diese Nemesis wiederholt sich in allen Kreisen. Die Reformatoren erhoben sich gegen die Kirche, ihre Nachfolger erhoben sich gegen sie.

2) Der Hochmuth entspringt also nicht aus der Begierlichkeit oder Sinnlichkeit, sondern umgekehrt diese aus jenem, so daß der Hochmuth oder genauer die Selbstsucht die Ursünde ist.

3) Th. 1. 2. 77. a 4. Respondeo dicendum, quod propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum: ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni: Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc, quod inordinate amat seipsum: hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est, quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

Zeugung) und seinem Verlangen willfahrt; in der andern offenbart sie sich, weil sie die ganze Außenwelt nur für das Ich, seinen Nutzen und Vortheil gebrauchen möchte. In der Hoffart sucht sie sich als höchstes Wesen auch vor Andern Geltung zu verschaffen.

2) Der Mensch ist aber von Gott geschaffen und zu Gott hin geschaffen, ein Ursprung, den er nie ganz verläugnen kann. Die höheren Kräfte streben ihrer Natur nach dem höchsten Gut zu, die niedern suchen sie davon abzuziehen [1]). Mit der Angabe dessen, wie das geschieht, wird es erst recht offenkundig, daß und wie die Begierlichkeit Ursache der Sünde ist. Da der Wille das Princip der Handlungen ist, muß die Begierlichkeit auf ihn einwirken, wenn sie sündhafte Handlungen verursacht, und dieses geschieht dadurch, daß sie ihn von der Verfolgung seines Objekts abhält. Die Vermögen stehen im innigsten Zusammenhang mit einander. Ist eines vorherrschend thätig, so wird das andere in seiner Wirksamkeit gelähmt. Es ist ein ganz bezeichnender Ausdruck, wenn man sagt: er war ganz Ohr, d. h. seine ganze Seelenthätigkeit hat sich in dem Hören einer Sache concentrirt und die übrigen Sinne waren in ihrer Thätigkeit gleichsam suspendirt. Auf ähnliche Weise schwächt die Begierlichkeit den Willen. Sie sucht die Seele durch ihr Objekt ganz zu fesseln und lenkt damit den Willen von dem ihm zukommenden Objekte, dem Guten, ab. Aber nicht allein dieses, sie besticht durch den feurigen und leidenschaftlichen Vorhalt ihres Objektes auch die Vernunft, daß sie dieses Objekt für ein wahres Gut ansieht und dem Willen als solches vorhält. Die Vernunft wird darum ihrer Kenntniß nicht beraubt, wohl aber der Ueberlegung, um ihre Kenntniß im einzelnen Fall recht anzuwenden. Leidenschaft macht dumm, ist sprüchwörtlich geworden. Der vernünftige Wille kann zwar als sich selbst bestimmender das Ansinnen und den Andrang der Begierlichkeit zurückweisen, aber aus Schwachheit gibt er oft nach,

---

1) Das 7. Capitel des Römerbriefes.

daher die durch die Begierlichkeit verursachten Sünden mit dem Namen Schwachheitssünden bezeichnet werden. In diesem Fall, wenn die Begierlichkeit dem Willen vorangeht, ihn zum Handeln aufstachelnd, ist die Schuld der Sünde geringer, weil die Freiheit durch sie beeinträchtigt wird. Begehrt aber der Wille etwas recht heftig, so kann er dieses nicht, ohne zugleich die Affekte aufzuregen und diese nachfolgende Begierlichkeit vermehrt die Schuld, weil sie von der Intensität des Willens zeugt. Ist die Leidenschaft so heftig, daß sie den freien Willen knechtet, so ist der Thäter unzurechnungsfähig. Nimmer darf man jedoch zu fragen vergessen, ob die Begierlichkeit mit freiem Willen und absichtlich so gesteigert wurde, denn in diesem Fall lastet die Schuld mit ihrem ganzen Gewichte auf dem Vollbringer.

§. 73.

Bosheit.

1) Zuerst muß die Frage beantwortet werden, ob es Bosheitssünden gibt. Vorhin wurde nemlich behauptet, die meisten Sünden entstehen aus Unwissenheit. Unwissenheit und Bosheit oder Absichtlichkeit stehen aber einander entgegen, wo die eine ist, kann nicht auch zugleich die andere sein. Allein es gibt eine Unwissenheit, die mit Bosheit sehr wohl verträglich ist. Wer weiß, diese That ist sündhaft, dabei aber das durch sie zu erlangende Böse für wünschenswerther hält als das Gute, der ist unwissend, wählt aber dennoch mit Absicht das Böse. In diesem Falle sind beide Eigenschaften in Einer Sünde enthalten.

Sodann wurde im ersten Theil der Grundsatz geltend gemacht, der Wille begehre seiner Natur nach das Gute, ein Satz, dem das Sündigen aus Bosheit ebenfalls zu widersprechen scheint. Wirklich will auch der böswillige Sünder das Böse nicht an sich, sondern blos um ein anderes Uebel zu meiden, oder ein Scheingut zu erlangen. Der Rachgierige möchte sich rächen, ohne Gott zu beleidigen, bleibt ihm aber kein anderer Weg, als

das Eine oder Andere zu thun, so beleidigt er lieber Gott, als er seiner Lust entsagt. Auch hier, wie im ersten Falle tritt das **Wählen und Wollen des Bösen** zu Tage, worin gerade die Bosheitssünde besteht? [1]) Der Wille zieht ein geringeres Gut dem höchsten Gute vor; er will absichtlich jenes mehr und dieses weniger. Ja um jenes zu erlangen, gibt er dieses ganz hin. In dieser Verdorbenheit des Willens, die weiß, daß eine Handlung Sünde ist, die ihr widerstehen könnte, statt dessen aber sie frei wählt, besteht die Bosheitssünde [2]). Verlangt darum der Wille seiner Natur nach das Gute, so kann er doch momentan derartig verkehrt werden, daß er förmlich dämonisirt, das Böse selbst als solches will; zu schaden, zu hassen, wird dann seine Lust.

2) Die aus Bosheit quellenden Sünden sind aber die größten, weil sie **unmittelbar** aus dem Princip jeder Handlung, dem **Willen**, entspringen. Und dieses Princip ist selbst nicht von den niedern Vermögen provocirt und gedrungen, sondern aus freier Wahl hat es sich selbst für das Böse bestimmt. Darum ist auch von einem solchen Sünder am wenigsten Umkehr zu hoffen. Legt sich der Sturm der Leidenschaften, kommt der Sünder

---

1) Ad tertium dicendum, quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim, qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione: quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id, quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, et ideo electio, quae est in ipso, est principium peccati: et propter hoc dicitur ex electione peccare. Thom. 1. 2. 78, a 4. ad 3.

2) Et quoniam nihil magis est in voluntate, quam ipsa voluntas, et voluntas ipsa est origo peccati, nullum peccatum est adeo voluntarium et mere, sicut est illud, quod provenit ex corruptione existente in voluntate. Cum enim dupliciter dicatur involuntarium, scilicet per violentiam et per ignorantiam, primum per defectum potentiae, secundum per defectum scientiae; quando voluntas sola corruptione sua, licet possit resistere, et sciat hoc malum esse, aliquid eligit, tunc dicitur peccare ex certa malitia; et tale peccatum mere procedit ex improbitate voluntatis liberi arbitrii, et directe impugnat gratiam Spiritus sancti, per quam fit remissio peccati. Bonavt, breviloq. p. 3. c. 11.

zur Besinnung und Einsicht, so kehrt er bereuend zum Bessern und zu Gott zurück. Nicht so der Böswillige. Bei ihm dauert die Richtung der Seele auf das Böse fort, weil die einzelne Handlung gewöhnlich Ausfluß eines Zustandes ist. Ex habitu peccat [1]). Das Böse wird ihm, weil habituell geworden, angenehm und zusagend, zur zweiten Natur, und darum will und wählt er es. Denn selten oder nie sündigt Einer sogleich und das Erstemal aus Bosheit. Unwissenheit und Begierlichkeit bahnen vielmehr der Bosheit den Weg. Durch oftmalige aus Unwissenheit und Begierlichkeit verursachte Sünden bildet sich ein Zustand, aus dem die Bosheitssünden hervorgehen.

Daß aber ein so verkehrter Wille, der das Böse frei wählt und mit Absicht die Creatur als höchstes Gut setzt, die Quelle vieler anderer Sünden sei, kann sich der Leser selbst abstrahiren. Nur das Eine wollen wir noch anführen: es könnte scheinen, der Gewohnheitssünder sei weniger schuldig, weil die Gewohnheit seinen Willen fesselt, dem ist aber nicht so, weil diese Zerrüttung des Willens eine verschuldete, gewollte ist [2]). Der hl. Thomas stellt darum den Canon auf: es ist offenbar, daß, wer aus Gewohnheit sündigt, sicher aus Böswilligkeit sündigt [3]). Der

---

1) Von diesem Satze gilt das Wort a potiori fit denominatio. Auch ohne bösen Zustand kann Jemand aus Bosheit sündigen, wie dieses meistens in der Verzweiflung geschieht. Furcht und Hoffnung hört da auf, und nun übergibt man sich mit Wissen und Willen dem Bösen. Andererseits kann aber Jemand, obwohl in einer Gewohnheitssünde befangen, doch auch aus Unwissenheit und Schwachheit sündigen.

2) Zu weit gehend sagt Laymann l. 1. tr. 2. c. 3. a 6.: is qui ex inveterata consuetudine velut quodam necessario impetu rem malam agit, non peccat, quia nullum peccatum sine rationis deliberatione committitur. Diese Stelle führt Stäudlin S. 499 als Beweis für die schlechte Jesuitenmoral an, den Nachsatz: sed antea aggravasse et quasi dupliciter peccasse, cum blasphemias vel perjuria deliberate frequentans simul etiam animadvertit pravam consuetudinem sibi ingenerari, diesen Nachsatz verschweigt Stäudlin. Mit solchen Waffen kämpft man nur gar zu häufig gegen die Jesuiten. Für ehrlich können wir das aber nicht halten.

3) Thom. 1. 2. 78. a 2.

Grund liegt hauptsächlich darin, daß die Gewohnheit frei angeeignet und forterhalten wird, der Wille also frei, überlegt und aus sich selbst diese Richtung eingeschlagen hat. Zudem unterliegt auch die Gewohnheit dem Willen und wird nie so zur andern Natur, daß sie naturnothwendig würde. Denn der Gewohnheitssünder kann Gutes thun, zum deutlichen Beweis, daß Vernunft und Wille durch die Gewohnheit nicht aufgehoben, sondern und zwar der Gewohnheit entgegen, wirksam sind, handelt er dessenungeachtet seinem bösen Zustande gemäß, so will und wählt er ja das Böse oder er sündigt aus Bosheit. Allerdings wird jede weniger überlegte Handlung eine der Gewohnheit entsprechende sein und es gibt darum für einen solchen Menschen kein Heil, so lange er der Gewohnheit nicht entsagt. Ist aber dieses geschehen, hat der Sünder durch ernsthafte Buße seine Gewohnheit verabscheut und den Entschluß der Besserung gefaßt, so ist zwar damit die Gewohnheit noch nicht ausgerottet, es bedarf vielmehr jahrelanger Anstrengung, bis durch entgegengesetzte Thätigkeit die frühere Neigung neutralisirt und ein guter Zustand gesetzt ist. Es ist deßwegen auch sehr erklärlich, wenn der Gewohnheitssünder in einem unbewachten Augenblick in die alte Sünde zurückfällt, aber die aus einer solchen bereits bereuten, in ihrem innersten Wesen gebrochenen Gewohnheit fließenden Vergehen haben den Charakter der Bosheit nimmer, da der Wille ein anderer geworden, wenn er auch die selbst geschmiedeten Fesseln noch nicht gänzlich abgestreift hat.

Auf den Einwurf, wenn der Gewohnheitssünder aus Bosheit sündigt, so wird er sich darüber, wie es in den Sprüchwörtern heißt [1]), freuen, nun aber findet bei den Gewohnheitssündern oft das Gegentheil statt, indem sie über ihre That sehr niedergeschlagen sind, also 2c., auf diesen Einwurf antwortet Thomas folgendermaßen: der Gewohnheitssünder freut sich seiner

---

1) Qui laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis. proverb. 2. 14.

That immer, so lange er seine Gewohnheit ausübt. Weil er aber nicht ohne Unterlaß diese Sünde vollbringt, sondern durch seine nicht ganz zerrüttete Vernunft noch Anderes denken kann, mag es geschehen, daß er von der Gewohnheit ablassend das bereut, was er sich durch sie zugezogen. Meistens bereuen aber Solche die Sünde nicht, weil sie an ihr selbst ein Mißfallen haben, sondern nur den durch sie verursachten Nachtheil [1]).

II. Aeußere Ursachen der Sünde.

§. 74.

Von der Versuchung im Allgemeinen.

Versuchen heißt so viel als einen Versuch machen. Dieses geschieht aber, um von Etwas Kenntniß zu erlangen. Der nächste Zweck der Versuchung ist also, etwas inne zu werden. Dieses Wissen selbst aber ist meistens nicht letzter Zweck, sondern Mittel, sofern man die Beschaffenheit von Jemand auskundschaftet, seine Kenntniß, Schwächen oder Tugenden, um ihm zu nützen oder zu schaden. So gibt es ein dreifaches Versuchen. Ein Versuchen, dessen alleiniger Zweck ist etwas inne zu werden. Sucht der Mensch an der göttlichen Allmacht ꝛc. zweifelnd sich durch einen Versuch derselben gleichsam zu vergewissern, so ist das Sünde und heißt Gott versuchen. Gott selbst aber versucht nicht [2]), um etwas inne zu werden oder gar um zu schaden, sondern um die Welt etwas inne werden zu lassen, um ihr etwas offenbar zu machen. Darum heißt es im Deuteronomium: der Herr, euer Gott, prüfet euch (tentat vos), damit offenbar werde, ob ihr ihn liebet oder nicht.“ cap. 13, 3 [3]).

Die Absicht des Teufels bei der Versuchung ist immer zu schaden. Der Unseligkeit verfallen sucht er die Menschen, sie

1) Thom. 1. 2. 78. 2. ad 3.
2) Jacob. 1, 14.
3) Cf. Th. 1. 114. a 2.

um ihr Glück beneidend, zu Genossen seiner Verworfenheit zu machen [1]). Andererseits strebt er, des Hochmuthes voll, Gott gegenüber ein eigenes Reich aufzurichten, die Geschöpfe ihm zu entreißen und sich hörig zu machen. Darum ist es so zu sagen Lebensaufgabe des Teufels, die Menschen zu versuchen, weßwegen ihn die Schrift auch schlechthin den Versucher nennt. Matth. 4, 3. Der Teufel ist zwar als ein gefallener Engel mit höherer Intelligenz ausgerüstet als der Mensch, dennoch kennt er das Innere des Menschen nicht, wenn auch seine äußeren Werke. Gott allein prüft Herz und Nieren und wägt die Geister. Durchgängig ist aber der Eine von Natur aus mehr zu diesem, der Andere mehr zu jenem Fehler geneigt. Diese schwache Seite eines Jeden sucht nun der Teufel durch die mannigfaltigsten Versuchungen auszukundschaften.

Will der Mensch durch seine Versuchungen schaden, so ist er ein Gehilfe des Teufels und das Gesagte gilt auch von ihm. Oft versucht er aber auch in guter Absicht, um diesem oder jenem zu nützen und dann nennt man es gewöhnlich prüfen.

Man spricht auch davon, daß die Welt, Ehre, Gold ꝛc. den Menschen versuchen. Diese Gegenstände versuchen im wörtlichen Sinne nicht, indem zum Versuchen ein vernünftiges Wesen gehört, das zu irgend einem Zweck eine Probe macht. Dennoch kann man auch von einer Versuchung reden, weil es an diesen Gegenständen offenkundig wird, ob Einer Leiden und Freuden dieser Welt gering achtend seiner Begierden Herr und Meister ist, oder aber von ihnen beherrscht wird.

§. 75.

Satan als Ursache der Sünde.

Der Teufel ist oftmals Ursache der Sünde, er verursacht sie aber weder direkt noch nöthigend.

---

1) Vos ex patre diabolo estis et desideria patris vestri vultis facere; ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit: quia non est veritas in eo. Joh. 8. 44. cf. Math. 13. 39. I. Joh. 3. 8. 12.

1) Das Christenthum knüpft die Entstehung der ersten Sünde an die Versuchung des Teufels. Adam ging gerecht und heilig aus der Hand des Schöpfers hervor (constitutus), die niedern Vermögen gehorchten den höhern, die höhern Gott. Das Fleisch gelüstete nicht gegen den Geist. So lange er in diesem Zustande war, konnte ihn auch die an sich gute Welt nicht verführen, denn daß Eva der Anblick der Frucht lieblich war, ist bereits Zeichen der im Innern vor sich gegangenen Veränderung. Von Außen und zwar in Form des Gedankens mußte daher die Sünde an den Menschen gebracht werden, d. h. es mußte seine Vernunft durch eine andere Vernunft überredet werden, daß die Creatur das höchste Gut sei, daß daher der Mensch, sich von Gott lossagend, und an diese hingebend, erst wahrhaft selig werde. Nahm die Vernunft dieses Trugbild als wahr an und begehrte es der Wille, so war die Sünde vollbracht.

Es ist darum zwischen dem Ursprung der ersten und zweiten Sünde auch wohl zu unterscheiden. Jene ist von Außen angeregt, aus der Verkehrung der höchsten Seelenvermögen hervorgegangen, diese entsteht gewöhnlich aus den durch die erste Sünde desorganisirten niedern Vermögen. Dieses ist auch jetzt meistens der Weg, auf dem Satan die Nachkommen Adams verführt, weßwegen Solche, bei denen die Lust durch oftmalige Einwilligung mächtig geworden ist, den Einfluß desselben gar nicht herausfinden, wie er denn unter diesen Umständen auch kaum zu erkennen ist. Um so offenkundiger tritt aber die satanische Versuchung bei Solchen hervor, die durch ein heiliges Leben die niedern Vermögen den höheren ganz botmäßig gemacht haben. Hier sind zwei Fälle möglich: entweder wendet sich der Teufel dennoch durch die Sinnlichkeit an den Menschen, dann werden in diesen Vermögen, sonst ganz fremde, dem Geiste ungewöhnliche Gelüste entstehen, die sich gegen seinen Willen ihm aufdringen und dann ist auch die Quelle, aus der sie kommen, leicht zu entdecken. Oder aber Satan wendet sich unmittelbar an die Vernunft, um durch Ueberredung auf sie zu wirken und

dann wird ihn der Ekstatische geradezu als eine fremde Persönlichkeit sehen. So war es beim ersten, so beim zweiten Adam der Fall, so bei vielen Heiligen.

2) Gehen wir vom Princip der Sünde, dem Willen, aus, so wird dieser innerlich allein durch Gott bewegt und keine andere Macht übt einen direkten Einfluß auf ihn. Der Engel, sagt Bernhardt, wohnt ein, sofern er das Gute an die Hand gibt, aber nicht eingibt, zum Guten ermahnt, aber es nicht schafft. Gott dagegen als einwohnend theilt mit, verleibt ein, oder richtiger: theilt sich mit, verleibt sich ein, so daß man ohne Scheu sagen kann, er sei sofort eins mit unserm Geiste, wiewohl diese Einheit nicht als Personen- oder Wesenseinheit gefaßt werden darf. Du weißt ja: wer dem Herrn anhängt, der ist Ein Geist mit ihm ... So ist also der Engel bei der Seele, Gott dagegen in ihr. Der Engel wohnt in der Seele als ihr Mitbewohner, Gott als ihr Leben [1]). Wirkt so Gott allein innerlich bewegend auf den Willen, so kann dagegen jedes Objekt ihn äußerlich zur Thätigkeit reizen. Da findet der Teufel Eingang, um auf den Willen zu wirken. Weil er keinen unmittelbaren Einfluß auf ihn üben kann, übt er ihn durch Vorspieglung irgend eines Scheinguts, das er ihm für das höchste Gut auszugeben sucht. Dieses kann aber auf zweierlei Art geschehen, entweder, indem er die Vernunft durch Ueberredung von Gott abzubringen sucht, oder indem er der Einbildungskraft

---

1) Bernh. de contempl. l. 5. c. 5. Thomas entwickelt denselben Satz wissenschaftlicher also: Actus voluntatis nihil aliud est, quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum; sicut et appetitus naturalis nihil est aliud, quam inclinatio naturae ad aliquid. Inclinatio autem naturae est, et a forma naturali, et ab eo, qui dedit formam: unde dicitur, quod motus ignis sursum est ab ejus levitate, et a generante, quod talem formam creavit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate, et a Deo, qui est voluntatis causa; qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest, in quodcumque voluerit. Deus autem non est causa peccati, ut supra ostensum est. Relinquitur ergo, quod nihil aliud sit directe causa peccati humani, nisi voluntas. Q. 3. de malo a. 3.

Gegenstände vorhält, wornach die Sinnlichkeit gelüstet. Die untern Vermögen wirken sodann auf die höheren und so entsteht die Sünde.

Das ist also die Frage, kann der Teufel auf die Einbildungskraft so einwirken, daß er ihr Gegenstände vorzaubert, nach denen die Sinnlichkeit gelüstet? Oder, da die Frage durch die Geschichte bereits entschieden ist, wie ist diese Einwirkung beschaffen? An der Hand des hl. Thomas suchen wir zu antworten. Es ist Weltgesetz, daß die höhere Ordnung die niedere regiert und lenkt. Das Geisterreich gehört einer höheren Ordnung als die Körperwelt, darum regiert der Geist auch diese, wie dieses das Verhältniß der Seele zum Leib veranschaulicht. Besonders wird die höchste Thätigkeit der Körper durch die höhere Ordnung verursacht. Divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum [1]). Diese Thätigkeit ist aber die Bewegung von einem Orte zum andern. Demnach kann der Teufel Theile des Körpers bewegen, in diese oder jene Lage bringen; hier das Blut anhäufen, dort mehr zurücktreiben. Man denke nur an die Besessenen, in denen die bösen Geister ihre Herrschaft über den Leib augenfällig beurkunden [2]). Gehen wir nun von dem zweiten Satz aus, daß Träume und traumhafte Vorstellungen meistens vom Körper, von seiner Lage, Anhäufung des Bluts 2c. entstehen, so folgt a) der Teufel kann als ein der höheren Ordnung angehörendes Wesen Theile des Körpers, z. B. das Blut, da und dorthin bewegen und b) weil dadurch sich Vorstellungen bilden, so kann er der Phantasie Bilder verschiedener Art vorspiegeln [3]).

Diese Bilder durch die Einbildungskraft dem Begehrungsvermögen vorgehalten wecken in ihm die Affekte auf, die das Objekt verlangen. So wirkt der Teufel mittelbar auch auf dieses

---

1) Dionys. Areop. de div. nom. T. 1.
2) Cf. Schram institut. theologiae mysticae, tom. 1. pag. 451. bis 454.
3) Thom. 1. 111. a 3.

Vermögen. Er thut dieses aber auch noch auf andere Weise. Die Affekte und ihre Ausbrüche sind sehr oft durch die Leibesbeschaffenheit vorbereitet, von dieser mehr oder weniger abhängig. Das Nervensystem kann so reizbar sein, daß es beim kleinsten Unfall in heftigen Zorn geräth, dickes Blut verursacht Trauer und Schwermuth. Da aber, wie angeführt, der Teufel auf die körperlichen Zustände einwirken kann, so kann er vermittelst ihrer auch die Affekte aufregen.

Zur Sünde gehört aber nothwendig die Verkehrung auch der obern Vermögen. Hinsichtlich der Vernunft wird sie auf doppelte Weise bezweckt. Einmal durch Ueberredung, das anderemal durch Verdunklung derselben, vermittelst der aufgeregten Leidenschaften. Diese hemmen die Vernunft in ihrer Thätigkeit, Ueberlegung und Wahl. Je stärker und tiefer sie daher aufgewühlt werden, desto mehr verfinstert sich der Blick der Vernunft, desto befangener wird ihr Urtheil. Die Vernunft und die niedern Vermögen wirken aber auf den Willen.

3) Wäre nun dieser satanische Einfluß so groß und er ist bisweilen so groß, daß die Vernunft ganz verfinstert und dadurch der Wille ganz aufgehoben wird (Wahnsinnige, Besessene), so ist die That nimmer frei, darum auch nicht sündhaft, da die Sünde so sehr eine freigewollte ist, daß sie gar nicht Sünde ist, wenn sie nicht freigewollt ist. Daraus folgt, daß der Teufel die Sünde nicht direkt und nöthigend verursacht, sondern blos indirekt veranlaßt. Denn entweder ist die That bei gänzlicher Verfinsterung der Vernunft nicht mehr frei, oder es bleibt der Vernunft noch so viel Licht, daß sie das Trugbild, die Verführung, erkennen und zurückweisen kann. Der Wille aber wird vom Teufel innerlich gar nicht bewegt, sondern blos äußerlich gereizt. Widersteht er aber diesem Reiz, so ist die Begierlichkeit nicht nur keine Sünde, sondern eine Materie zur Tugendübung. In die Hand des Menschen ist es daher immer gegeben, ob er zustimmen will oder nicht. I. Petr. 1, 8. Jacobi 4, 7. Eph. 6, 16. Ganz anders verhält sich das beim Guten. Gott ist

die unmittelbare, direkte (aber nicht nöthigende) Verursachung desselben, sofern er den Willen innerlich bewegt. Könnte Gott zum Bösen versuchen [1]), so könnte er auch direkt das Böse verursachen. Weil er aber dieses nicht kann, so bleibt die Sünde trotz aller Anreizungen von Seite des Teufels, wenn ich so sagen darf, noch vielmehr als das Gute die eigene That des Menschen. Dem Teufel macht uns lediglich unser Wille unterthan und nicht seine Macht. Zu Unterthanen Gottes macht uns seine Gnade und nicht unser Wille allein [2]).

§. 76.

Der Mensch als Ursache der Sünde.

Der Mensch ist auf doppelte Weise Ursache der Sünde, durch Verführung wie der Teufel und durch die Vererbung der Sünde. Da die Lehre von der Erbsünde der Dogmatik angehört, die von den persönlichen Sünden aber der Moral, so sehen wir von dem Erstern ab und beschäftigen uns blos mit dem Letzteren.

Mannigfach sind die Wege, durch die ein Mensch dem andern zum Falle werden kann, neun derselben haben aber besonderes Ansehen erlangt, die man gewöhnlich die neun fremden Sünden nennt. Sie sind Sünden, weil jedes Aergerniß Sünde ist, sie sind fremde Sünden, weil durch sie besonders ein Anderer zum Falle gebracht wird. Gewöhnlich zählt man sie in folgender Ordnung auf: 1) zur Sünde rathen; 2) Andere heißen sündigen; 3) zu Anderer Sünde einwilligen; 4) Andere zur Sünde reizen; 5) Anderer Sünden loben; 6) zur Sünde stillschweigen; 7) die Sünde nicht strafen; 8) an denselben Theil nehmen; 9) dieselben vertheidigen.

---

1) Den Beweis dieses Satzes überlassen wir der Dogmatik, in deren Gebiet er auch gehört.

2) Bernh. de grat. et lib. arb. c. 6.

Man sieht, die Aufzählung der neun Arten, wie ein Mensch dem andern Ursache der Sünde werden kann, ist kein Produkt der wissenschaftlichen Thätigkeit, sondern das Werk des die Begegnisse des Lebens scharf beobachtenden Verstandes, der diese Beobachtung sodann in der detaillirt populären Form zusammenstellt. Da wir aber eine positive Moral schreiben wollen, ist es unsere Sache, nicht das alt Hergebrachte mit unsern Einfällen zu vertauschen, vielmehr suchen wir dasselbe wissenschaftlich zu rechtfertigen.

Es kann Einer dem Andern Ursache der Sünde werden durch sein aktives oder passives Verhalten. Das letztere, indem er zur Sünde stillschweigt und dieselbe nicht straft. Das aktive Verhalten schildert die genannte Aufzählung fein psychologisch vom ersten Beginn der Sünde bis zu ihrer Vollendung. Der Mensch kann sich nemlich vor der That zur Sünde auf dreifache Weise verhalten. Entweder ist er unentschieden oder er ist für das Böse oder für das Gute entschieden. Demgemäß wird sich auch der Versucher auf dreifache Weise nahen. Dem Unentschiedenen rathet er zuerst, findet der Rath guten Boden, dann bricht er die Unentschiedenheit durch das Geheiß. Dem Entschiedenen stimmt der Versucher einfach zu, oder er lobt ihn, den für das Gute Entschiedenen sucht er aber zur Sünde zu reizen. Im Moment, da die That begangen wird (im Unterschied von vor- und nachher), nimmt der Verführer entweder an ihr Theil, oder er willigt wenigstens in sie ein [1]). Ist sie aber begangen, so sucht er den Thäter in ihr zu bestärken, indem er sie gegen die Vorwürfe seines Gewissens, oder gegen

1) Ueber diesen Gegenstand verbreitet die von Innocent. XI. verworfene 51. propos. das beste Licht. Famulus qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem, et multoties eidem subservit, deferendo scalam, aperiendo januam, aut aliquid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta, ne a domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur. Also ganz anders, als Leporello meint.

Andere vertheidigt. Weitere Fälle sind nach unserm Dafürhalten nicht wohl möglich.

Es läge uns nun die Aufgabe vor, alle neun Arten im Einzelnen durchzugehen, das würde uns aber zu weit führen, wir werden das aktive Verhalten des Verführers und die Sündhaftigkeit desselben im Allgemeinen unter dem Namen Aergerniß darstellen, das passive Verhalten aber ganz übergehen, da die positive Seite desselben bei der brüderlichen Zurechtweisung zur Sprache kommt.

Das Aergerniß ist nach Thomas ein minder gutes (minus rectum) [1]) Wort oder Werk, das Andern Veranlassung zum Fall geben kann. Veranlassung nennen wir das Aergerniß, weil, wie bereits erörtert, der Wille allein Ursache der Sünde im strengen Sinne ist, zu der ihn andere Gegenstände blos veranlassen mögen. Hienach sind auch die Aufschriften der Paragraphen zu verstehen, obwohl wir das Wort Ursache, als gebräuchlich, beibehalten haben.

Jede sündhafte Handlung kann dem Nächsten zum Anstoß werden und insofern kann jede Sünde zum Aergerniß werden (scandalum per accidens), wollen wir jedoch mit dieser Benennung eine specielle Sünde bezeichnen, so wird es die sein, welche sich zum Zweck setzt, einen Andern dadurch zum Fall zu bringen. Diese zu einer minder guten Handlung hinzukommende Absicht bildet das Aergerniß im engern und eigentlichen Sinne (scandal. per se), wodurch es sich von jeder

1) Ad secundum dicendum, quod minus rectum non dicitur hoc, quod ab aliquo alio superatur in rectitudine; sed quod habet aliquem rectitudinis defectum; vel quia est secundum se malum, sicut peccatum; vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolio. Quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat; tamen quia habet quandam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri praebere occasionem ruinae. Et ideo Apostolus monet I. ad Thess. 5, 22: ab omni specie mala abstinete vos. Et ideo convenienter dicitur minus rectum, ut comprehendantur tam illa, quae sunt secundum se peccata, quam illa, quae habent speciem mali. Thom. 2. 2. 43. a 1. ad 2.

andern Sünde unterscheidet. Wie schwer ein solches Vergehen in die Wagschale des künftigen Richters fallen wird, lehrt der Ruf: Wehe dem, der Aergerniß gibt. Die Schuld wird auch nicht vermindert, wenn der, dem das Aergerniß zum Falle gereichen sollte, nicht gefallen ist, da hier das in §. 67 Ausgeführte seine Anwendung findet. Doch ist nicht jedes Aergerniß Todsünde, sondern nur jenes, das dem Nächsten Veranlassung zu einer Todsünde wird, wohingegen die Verleitung zu einem unnützen, aber an sich nicht sündhaften Gespräche, läßliche Sünde ist. Immer aber ist das Aergernißgeben Sünde [1]), denn entweder ist die ärgerliche Handlung an sich sündhaft, dann versteht es sich von selbst; ist dieses aber nicht der Fall, so wird sie darum sündhaft, weil die Liebe zum Nächsten ihre Unterlassung fordert.

Vom Aergernißgeben ist das Aergernißnehmen wohl zu unterscheiden. Man kann an der besten Handlung Aergerniß nehmen. Um ein in unsern Tagen häufig vorkommendes Beispiel zu wählen, gibt es Viele, die sich an dem oftmaligen Empfang der Sakramente von Seite glaubenseifriger Seelen ärgern. Hier hat nun der, dessen Thun zum Aergerniß gereicht, durchaus keine Schuld. Nur darüber könnte ein Zweifel entstehen, ob man deßwegen die Sakramente seltener empfangen soll [2]). Thomas

---

1) Scandalizans committit, praeter peccatum scandali, etiam peccatum ejus speciei, ad quod alterum inducit: ideoque confiteri debet speciem peccati mortalis, per quod, et ad quod induxit, cum numero inductorum, vel qui probabiliter induci potuerunt. Liguori l. 3. tr. 3. c. 2. dub. 5. a 1. n. 44.

2) Ad vitandum grave scandalum pusillorum quaedam *praecepta* impleri non debent, nisi tamen omissio est magis damnosa omittendi. Ratio hujus est, quia tunc, concurrente duplici praecepto, scilicet naturali de cavendo scandalo, et positivo, majus et fortius est naturale. — *Casus* uxor *semel*, *vel iterum* debet omittere jejunium, ex quo maritus graviter offenderetur, et oriretur discordia. — Si, ituro te ad sacrum die festo, excitanda sit gravis rixa, vel caedes, non teneris ire. — Superior peccata subditi saepe potest dissimulare ad vitandas turbas, et majora mala, quae alioqui tenere-tur punire. — Mulier quae scit in se, vel in sui aspectu aliquem in particulari scandalizandum, mortaliter peccat, si data opera ei se conspiciendam offerat: adeoque potest, et debet non tantum publico, sed etiam sacro

antwortet: Einige geistige Güter sind zum Heile unumgänglich nothwendig (de necessitate salutis), die ohne Todsünde nicht unterlassen werden können. Offenbar darf aber Niemand eine Todsünde begehen, um die Sünde eines Andern zu verhindern, weil nach der Ordnung der Liebe (cf. folgenden Abschnitt) Jeder sein eigenes Seelenheil mehr lieben muß, als das des Nächsten. Die zum Heil unumgänglich nothwendigen geistigen Güter dürfen also, um Aergerniß zu vermeiden, nicht unterlassen werden. Bei jenen Gütern aber, die zum Heil nicht unumgänglich nothwendig sind, muß man unterscheiden, weil das Aergerniß bisweilen auch aus Bosheit entspringt, wenn z. B. Einige durch Erregung von Aergerniß den Empfang dieser Güter verhindern wollen. Das ist das Aergerniß der Pharisäer, die an der Lehre des Herrn Anstoß nahmen; solches Aergerniß ist aber zu verachten [1]. Bisweilen aber entsteht das Aergerniß aus Schwachheit und Unwissenheit. Das ist das Aergerniß der Schwachen, um derentwillen der Gebrauch geistiger Güter entweder zu verheimlichen, oder auch hie und da, wenn keine Gefahr droht, zu verschieben ist, bis, nachdem die Sache aufgeklärt und Rechenschaft über sie gegeben wurde, das Aergerniß schwindet. Wenn aber nach hinlänglich ertheiltem Unterricht ein solches Aergerniß fortdauert, dann scheint es durch Bosheit verursacht zu sein, der man keine Rechnung tragen darf [2].

§. 77.

Die Natur als Ursache der Sünde.

In Betreff dieses Punktes können wir uns kurz fassen. Die Natur ist von Gott gut geschaffen, in ihr liegt also kein

---

abstinere die festo semel, aut iterum, ad peccatum illud evitandum. Lig. l. c. n. 52.

1) Tunc accedentes discipuli ejus, dixerunt ei: scis quia pharisaei audito verbo hoc scandalizati sunt? At ille respondens ait: omnis plantatio, quam non plantavit pater meus caelestis, eradicabitur. Sinite illos: caeci sunt, et duces caecorum. Matth. 15, 12—14.

2) Thom. 2. 2. 43. a 7.

Motiv zur Sünde, dieses liegt vielmehr im Menschen. Der Mensch nimmt wegen der Verderbtheit seines Wesens an ihr Aergerniß, denn dem Reinen ist alles rein. Der Geiz ist also nicht der Fehler des Goldes, sondern des Menschen, der das Gold auf verkehrte Weise liebt und seinetwegen die Gerechtigkeit verläßt, die dem Golde ohne Vergleich vorgezogen werden muß. Auch ist die Unzucht nicht der Fehler schöner und lieblicher Körper, sondern der Seele, die körperliche Lüste auf verkehrte Weise und mit Zurücksetzung der Mäßigung liebt, die uns mit weit schönern und unverderblichen, weit geistigern Dingen vereinigt. Ebenso ist auch die Eitelkeit nicht der Fehler des menschlichen Lobes, sondern der Seele, die es auf verkehrte Weise liebt, von den Menschen gelobt zu werden, und das Zeugniß ihres Gewissens verachtet. Deßgleichen ist der Hochmuth nicht ein Fehler dessen, der die Macht verleiht, oder der Macht selbst: sondern der Seele, die ihre eigene Macht auf verkehrte Weise und mit Verachtung eines auf gerechte Weise Mächtigern liebt [1]). Es tritt hier ein ähnliches Verhältniß ein, wie das zwischen dem Gesetz und der Sünde. Das Gesetz ist gut, dennoch veranlaßte es die Sünde und so ist auch die Natur gut, „die Sünde nimmt aber" von der Natur „Anlaß und wirkt in mir jegliche Lust." Röm. 7, 8. Insofern ist also die Natur Veranlassung zur Sünde und insofern mußte sie beigezogen werden.

Drittes Kapitel.

Folgen und Strafen der Sünde.

§. 78.

Folgen der Sünde.

Die Folgen der Sünde bestehen in der Schwächung der geistigen Vermögen, der Befleckung der Seele, körperlicher Krankheit und dem Tod.

---

1) Aug. 12. de civ. Dei. 8.

1) Es findet sich im Menschen eine ihm angeborene Hinneigung zum Wahren und Guten. Die Vernunft neigt sich, abgesehen von jeder übernatürlichen Einwirkung, ihrem Wesen nach der Wahrheit zu, wie die Sonnenblume dem Lichte. Der Wille begehrt ebenso nach einer in seinem Wesen gelegenen Neigung das Gute, wie das Feuer in die Höhe strebt. Die Sünde ist ein dieser Neigung widerstrebender Akt. Wird sie öfter wiederholt, so bildet sich ein derselben entgegengesetzter Zustand, der als solcher die Neigung oder das Streben der Vermögen nach dem Wahren und Guten schwächt. Das ist es, was man unter der Benennung: Schwächung der natürlichen Vermögen, zu verstehen hat. Die Vermögen als solche werden durch die Sünde nicht geschwächt, sonst müßten sie zuletzt durch dieselbe auch zerstört werden. Sie sind vielmehr die nie versiegende Quelle jener steten Hinneigung zum Guten und Wahren, und hierin liegt der Anknüpfungspunkt für die Gnade, wenn Gott den Menschen an sich zieht. Mit jeder neuen Sünde wird aber dem Streben der Seele nach dem Wahren und Guten ein neues Hinderniß gesetzt und so fort in's Unendliche. Es gehört aber auch zum Wesen des gerechten Gesetzes Gottes, daß, wer aus freien Stücken das sanfte Joch und die leichte Bürde der Gottesliebe abwirft, die unerträgliche Last der Eigenliebe wider Willen tragen muß [1]; daß die göttliche Weltordnung den Genuß schrankenloser Freiheit durch den Zustand der Gebundenheit straft.

Betrachten wir jedes Vermögen im Einzelnen, so ist eine Folge der Sünde, daß die Spannkraft des zürnenden, negativen Begehrungsvermögens erlahmt. Die Seele tritt vor der Ausführung einer mit Schwierigkeiten verknüpften guten Handlung zurück, oder wählt aus Furcht vor dem Uebel die Sünde. Schwäche. In demselben Grade aber erstarkt das verlangende, positive Begehrungsvermögen, weil durch die Sünde die Lust

1) Bernh. de dilig. deo. c. 13.

genährt wird und so ist eine zweite Folge die anschwellende Begierlichkeit. Die Vernunft hingegen wird durch jede Sünde mehr und mehr vom wahren Lichte ab- und Irrlichtern zugewendet. Unwissenheit ist bei ihr die Folge, während der Wille allmählig verbost. So kommen wir wieder auf dieselben Störungen zurück, die wir als Ursachen der Sünde beschrieben haben. Das einemal, z. B. in Adam, sind sie Folge, das anderemal, in jedem seiner Nachkommen, Ursache der Sünde. Sie können aber auch Ursache und Folge in Einem Subjekte sein, so zwar, daß sie die eine Sünde verursachen, durch die andere aber verursacht werden.

2) Die unschuldige, oder im Stande der Gnade lebende Seele strahlt in doppeltem Glanze. Das natürliche Licht der Vernunft und des guten Willens gießt über sie einen Liebreiz aus, der erhöht und himmlisch wird, wenn sie die Gnadensonne bescheint. Ein Glanz, der in seiner Ueberfülle sich selbst auf den Körper ergießt, weßwegen die Gerechten im Reiche des Vaters strahlen werden, wie die Sonne. Wie aber eine glatt polirte Metallplatte durch Berührung ihren Glanz verliert, so wird die Seele befleckt, wenn sie sich von Gott ab- und der Creatur zuwendet. Das ist die durch die Sünde jeder Seele anklebende Makel. Man möchte aus dem zuletzt Gesagten schließen, daß auch die läßliche Sünde, da durch sie der Mensch sich dem Geschöpfe zuwendet, eine solche Makel verursache. Allein die Hinwendung an die an sich gute Creatur allein drückt der Seele diesen dunklen Fleck nicht auf, sondern die damit verbundene Abwendung von Gott. Weil aber durch die läßliche Sünde der Stand der Gnade nicht aufgehoben, die Seele also im Strahle der himmlischen Sonne bleibt, so gießt diese auch ihr Licht auf sie aus.

Diese Makel bleibt auch so lange auf der Seele liegen, bis sie durch die Buße rein gewaschen wird. Man hat sich, sagt Bellarmin [1]), nicht zu bemühen, wie man die sündhafte That

1) Controv. de justif. l. 2. c. 16.

aufheben wolle, die vergeht in ihrem Werden, sondern darauf hat man seine Sorgfalt zu verwenden, wie das auszutilgen sei, was nach vollbrachter That zurückbleibt, weßwegen der Mensch ein wirklicher Sünder genannt wird. Dieses aber besteht in der Abkehr von Gott, der Makel, der Strafwürdigkeit, Beleidigung und Feindschaft Gottes 2c.

3) Der in die leibliche Natur hineinfallende Schatten der Sünde ist das physische Uebel. Die durch die Sünde in den Seelenkräften verursachte Störung sucht in den Organen einen äußern Ausdruck, in dem sie sich offenbaren kann; dieser Ausdruck ist nun die physische Krankheit, die ebenso nothwendig der psychischen associirt erscheint, wie der Leib mit der Seele zusammenhält. Da aber das Wesen der Sünde darin besteht, lebendig Geeintes zu entzweien und zu trennen, so ist eine sich von sich selbst ergebende Folge derselben der Tod.

§. 79.

Strafe der Sünde.

Die Strafe für die Sünde ist theils eine ewige, theils eine zeitliche, und jede derselben ist wieder entweder vindicativ oder medicinal, oder beides zugleich.

1) In unsern Tagen will man von einer Strafe im strengen Sinn, sofern sie vindicativ ist, nichts wissen. Ein neues Leben ist die beste Buße, so lautet der triviale Spruch. Gleich als ob die Sünde nur ein vorübergehender Akt, und von Schuld und Beleidigung Gottes keine Rede wäre. Ist die Schuld, die Beleidigung Gottes, die Makel vorübergehend, wie die sündhafte Handlung, dann geben wir diesen Recht. Liegt die Trennung von Gott nur in dem Geschehenden, nicht auch in dem Geschehenen, so würde es allerdings, um wieder in Gemeinschaft mit Gott zu treten, keiner Reue, keiner Sühne, sondern blos der Ablassung von der Sünde bedürfen. Allein die sündhafte Vergangenheit setzt sich in der sündigen Gegenwart real fort; die

Schuld haftet an der Person, und wird ihr zugerechnet, bis sie gesühnt ist. Behielte ja der Mensch mit seinem frevelnden Uebermuthe, in dem er sich gegen Gott erhebt, Recht, wenn ihn nicht die göttliche Gerechtigkeit ereilen würde. So aber fällt durch die Strafe die Verletzung der göttlichen Ordnung auf den Sünder selbst zurück. „In der heiligen Liebe Gottes liegt nicht blos die Ausschließung seines verursachenden Antheils an der Entstehung der Sünde, sondern auch die energische Verneinung ihres Bestehens. Der Widerstreit gegen Gottes Willen soll dem persönlichen Geschöpfe möglich sein; aber er soll, wenn er wirklich wird, keine Geltung erlangen in der von Gott geschaffenen und geordneten Welt. Es soll der menschlichen Gemeinschaft und dem Frevler selbst, insofern er auch im tiefsten Verfalle immer als vernünftiges Wesen, auch gegen sein eigenes zufälliges Wollen, zu behandeln ist, in bestimmter äußerlicher Erscheinung offenbar werden, daß er durch sein böses Handeln in zerstörenden Widerspruch mit sich selbst getreten ist [1]."

Uebrigens wollen wir damit den medicinalen Charakter der Strafe nicht läugnen. Auch dieser hat seine Berechtigung, obwohl wir mit der heiligen Schrift [2]) diese Strafe lieber Züchtigung nennen. Wie vom Lehrer oder Vater, sagt Clemens von Alexandrien, die Knaben, so werden wir von der Vorsehung gezüchtigt (castigamur). Gott aber straft (punit) nicht (Strafe ist nemlich Vergeltung für das Böse), sondern züchtigt sowohl im Allgemeinen als privatim, zum Heile derer, die gestraft werden [3])." Trifft nemlich die Strafe den von der Gemeinschaft

---

1) J. Müller l. c. I. S. 293.

2) Das N. T. unterscheidet παιδεια I. Cor. 11, 32; II. Cor. 6, 9. Heb. 12, 5—11. Apoc. 3, 19 sehr wohl von δικη und τιμωρια. II. Thessl. 1, 9. Jud. 7. II. Thess. 1, 8. Heb. 10, 30; 10, 29. Act. 22, 5; 26, 11.

3) Strom. l. 7. c. 16. C. S. 380. Clemens läugnet übrigens das vindicative Moment nicht, obwohl er allerdings das medicinale, besonders im Pädagogen, wo es sich übrigens von selbst versteht, sehr stark hervorhebt. cf. strom. C. S. 182, und Möhler, Patrologie S. 473.

Gottes Ausgeschlossenen, so züchtigt Gott die, welche er lieb hat. Die Züchtigung als solche hat ihren Zweck ganz in dem einzelnen Zögling, die Strafe hat ein Allgemeines gegen den Einzelnen zu vertreten. Eben darum setzt die Züchtigung, wie schon ihr Name besagt, ein pädagogisches Verhältniß zu dem Gezüchtigten voraus, wovon die Strafe als solche nichts weiß. Es ist übrigens nicht zu übersehen, daß auch die Strafe bessernd sein kann, wie die Züchtigung strafend.

2) Die Sünde ist eine Uebertretung des Gesetzes, und zwar ist, wie angeführt wurde, die menschliche Willkür von einem dreifachen Gesetze umzäunt, von dem göttlichen, dem Natur- und dem menschlichen Gesetze. Wer sich aber gegen das Gesetz erhebt, gegen den erhebt sich auch das Gesetz, ihn unter seine Ordnung engend, gegen die er sich durch die Sünde auflehnte. Dieses und nichts anderes ist die über die Sünde verhängte Strafe. Sie ist daher auch dreifacher Art, wie das Gesetz. Das göttliche, ewige Gesetz rächt sich durch die von Gott über die Sünder verhängte Strafe. Das Naturgesetz rächt sich durch Gewissensbisse und das menschliche durch die von ihm auf seine Uebertretung gelegte Strafe. Wer dieses so verstehen wollte, als ob die eine Sünde blos von den Menschen, die andere blos von Gott gestraft würde, den könnte das Verhältniß der Gesetze zu einander eines Bessern belehren [1]).

Vom menschlichen Strafgerichte wird zu seiner Zeit die Rede sein, es beschäftigen uns darum blos die beiden andern Strafarten.

3) Die von Gott verhängte Strafe ist eine doppelte, eine zeitliche und eine ewige. Eine Unterscheidung, die sich an die Eintheilung der Sünden, in läßliche und Todsünden anlehnt. In der andern Welt ist für den Sünder die Gnadenfrist verflossen und die helfende Hand Gottes richtet da keinen mehr auf. Wie der Baum fällt, so liegt er. Prediger 11, 3. Stirbt

---

1) Cf. §. 68. Man kann daraus auch ersehen, warum wir jene Eintheilung aufgenommen haben.

deßwegen Einer in einer Todsünde, so ist er unwiederbringlich verloren. Aus sich selbst kann sich das Leben nicht mehr erzeugen, weil die Liebe, durch die Gott in der Seele wohnt, verloren ist. Ist das Lebensprincip aber einmal verlassen, so kehrt die Seele, ohne Anregung von Oben, auch nicht mehr auf die rechte Bahn zurück. Die Centripetalkraft der Gnade zieht nicht mehr, die Centrifugalkraft des Eigenwillens aber wirkt fort und fort, so lange der Wille existirt, daher die ewig gewollte Trennung von Gott. Beide Betrachtungsweisen, daß der Mensch sich nicht mehr bekehren wolle und sich nicht mehr bekehren könne, sind zwei sich ergänzende Momente, die beide zusammengenommen die Ewigkeit der Höllenstrafen, vom moralischen Standpunkte, beweisen.

Der Todsünder hat die Creatur mit Wissen und Willen zum Endziel gemacht. Nun wird ihn zwar das erreichte geschaffene Gut nie sättigen, er wird im Gegentheil immer heißhungriger, und diese steigende Gier stürzt ihn von Abgrund zu Abgrund. Die Welt und die Sünde als solche ekelt ihn nicht an, sondern nur der jeweilige erlangte Genuß (denn dieser hat seinen Reiz in der Begierde, die aber im Genuß erlischt), darum gelüstet er nach Neuem, aber nicht nach Himmlischem, Uebernatürlichem, diese Welt ist ihm untergegangen, sondern nach neuen sinnlichen Genüssen rc. und so geht es fort. In seinem Erdenleben wollte er nicht über die Creatur hinaus zum Schöpfer, sondern immer nur ein neues Geschöpf begehrte er, und das will er auch jetzt noch. Durch den Tod wurde sein Seelenzustand nicht alterirt. Jetzt kommt er aber auch über diesen Zauberkreis, in den er sich selbst gebannt, nicht mehr hinaus, weil Gott ihn nicht mehr herauszieht. Auch von Seite des Leibes findet keine Reaktion mehr gegen das Thun und Treiben der Seele statt, denn dieser ist ihr nach der Auferstehung vollkommen angepaßt. In den Auferstandenen hat der Widerstreit von Geist und Fleisch aufgehört, darum verharrt der Mensch in dem Zustande, den er sich hienieden erworben. Nach dem Tode, im Jenseits, hat

nemlich die Lehre von der Präexistenz der Seele Wahrheit. Im Erdenleben hat der Wille die niedern Vermögen und den Leib sich selbst zubereitet, und dieser ihm gänzlich entsprechende wird ihm bei der Auferstehung auch zu Theil [1]).

4) Wie verhält es sich aber, unter dieser Voraussetzung, mit den Gewissensbissen im Jenseits? Der Wille verlangt dort nichts Anderes als hier, darum schmerzt ihn die Sünde nicht. Allein die Verdammten erreichen das, was sie als das höchste Gut erstrebten, nicht. Gott gibt ihnen in der Hölle keine Gelegenheit, die Wollust, Geiz ꝛc. zu befriedigen. Sie bereuen darum ihre Sünden, aber nicht als Sünden, weil sie Gott beleidigten, das wollen sie jetzt noch, sondern darum, weil sie das, was sie begehren, nicht erlangen können. Beides ist also bei einander: der Wille bleibt auf das Böse gerichtet und Schmerz zerreißt sie, daß sie ihr höchstes Gut nicht erlangen, daß sie ihren Lebenszweck verfehlt haben. Und dieser Schmerz, das ist der Wurm, der nicht stirbt, das sind ihre Gewissensbisse.

Wie aber, fragt Bernhard, wollen wir beweisen, daß der böse Wille auch bei der Strafe fortdauert? Um von dem Andern zu schweigen, schon dadurch, daß die Bösen nicht gestraft sein wollen. Und doch ist die Bestrafung bei dem, der Strafwürdiges begangen hat, etwas Gerechtes. Sie wollen also das Gerechte nicht. Wer aber das Gerechte nicht will, der hat auch keinen rechten Willen. Somit ist der Wille unrecht, folglich auch böse, weil er mit der Gerechtigkeit nicht übereinstimmt [2]).

1) Die schöne Stelle bei Thomas opusc. 2. ep. 174 lautet also: Anima enim post hanc vitam intrans mutabilis est secundum alterationem, quia hujusmodi transmutatio non competit nisi per accidens secundum aliquam transmutationem factam circa corpus. Resumpto vero corpore non sequetur ipsa mutatio corporis, sed potius e converso. Nunc enim anima infunditur corpori saminato, et inconvenienter transmutationes corporis sequitur. Tunc vero corpus uniatur animae praeexistenti, unde totaliter sequetur ejus conditiones. Anima igitur quemcunque finem sibi ultimum praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum sive sit bonum, sive sit malum, secundum illud ecclesiastes 11. si ceciderit etc.

2) Die übernatürliche Reue kommt aus Liebe, und will nicht blos Gottes

Auf zweierlei Weise zeigt sich der unrechte Wille, entweder dadurch, daß er sündigen, oder für die Sünde nicht bestraft sein will. Wer aber sündigen wollte, so lange er konnte, und wenn er nicht mehr kann, für die Sünde ungestraft bleiben will, aus dem spricht offenbar weder wahre Weisheit, noch guter Wille. Gesetzt aber auch, er bereue seine Sünden, würde er nicht, wenn er die Wahl hätte, lieber weiter sündigen, als die Strafe für die Sünde tragen? Und doch ist jenes ungerecht, dieses gerecht. Wann aber hat der gute Wille das Ungerechte lieber gewählt, als das Gerechte [1])?

Durch die läßliche Sünde wird Gott nicht verlassen, die Creatur nicht zum Endziel genommen. Wenn also auch dem läßlichen Sünder, nach seinem Ableben, wie dem Todsünder, keine Verzeihung mehr ertheilt wird, sondern die ganze Schuld bis auf den letzten Heller bezahlt werden muß, so wird sich zwar auch an ihm die göttliche Ordnung, die er nicht genau eingehalten, rächen, d. h. er wird gestraft und zwar um so schärfer, je weniger er sie beachtet, aber ewig währt diese Strafe nicht. Die Liebe glimmt noch in ihm fort, wenn ihre Gluth auch niedergehalten wurde, und wird wieder in hellen Flammen auflodern, wenn die läßliche Sünde durch die Strafe gebüßt ist. Denn diese Strafen sind reinigend und darum zeitlich. Reinigend sind sie aber für sie aus keinem andern Grunde, als weil sie in der Liebe sind.

§. 80.

Fortsetzung.

Um über das vorliegende Kapitel allseitig Licht zu verbreiten, müssen wir auf die **Beleidigung Gottes** zurück-

---

Barmherzigkeit, sondern auch seine Gerechtigkeit und Strafe, und bringt dadurch den rechten und wahren Trost. So Ruysbrok bei Engelhard S. 194.

1) De grat. et lib. arb. c. 9.

gehen. Daß die Sünde, sofern sie Uebertretung des Gesetzes, Verachtung des göttlichen Willens, also eine Beleidigung Gottes ist, wurde angegeben. Diese Verachtung tritt noch mehr zu Tag, wenn man die Sünde als Abkehr von Gott und demgemäß als Bevorzugung des Geschöpfes vor dem Schöpfer faßt, als Trennung von ihm durch Zerreißung des einigenden Bandes, der Liebe, und Vereinigung mit der Creatur durch Eigenliebe. Der Katholik, der an Gott als einen solchen glaubt, wie ihn die Kirche zu glauben vorstellt, kann hierüber kein Bedenken haben. Ausdrücklich beschreibt die heilige Schrift die Sünde als Feindschaft gegen Gott. Sein Zorn entbrennt darüber, daß sie ihn, die Quelle des Lebens, verlassen und rissige Brunnen sich gegraben. Jerem. 2, 13. Ihr Ehebrecher, ruft der Apostel, wißt ihr nicht, daß die Freundschaft dieser Welt Feindschaft gegen Gott ist? Wer also Freund dieser Welt sein will, der wird ein Feind Gottes. Jacob. 4, 4. Die fleischliche Gesinnung ist Feindschaft wider Gott. Röm. 8, 7. Darum, weil sie ihn verlassen haben, straft er sie. Jes. 1, 28. Diese Strafe ist den beiden Momenten an der Sünde, dem positiven und negativen entsprechend, eine doppelte: die **Verwerfung** von dem Angesichte Gottes (poena damni) und die **körperliche Pein** (poena sensus). Weil ferner die Beleidigung um so größer ist, je höher die Person steht, der sie zugefügt wird, so hat, da Gott der Unendliche ist, die Beleidigung Gottes eine unendliche Schuld, und dem entsprechend, eine ewige Strafe zur Folge. Das Gesagte findet in seiner ganzen Schärfe auf die Todsünde Anwendung.

Ziehen wir aber die läßliche Sünde, im Unterschied von der Todsünde, in Betracht, so gestaltet sich die Sache anders. Die Theologen neigen sich zwar meistens zu der Annahme hin, daß auch sie eine Beleidigung Gottes sei, aber nicht ausnahmslos. Unter die letztern gehört z. B. der heilige Bonaventura. So weit wir die Werke des Thomas v. Aq. gelesen und studirt haben, spricht sich dieser große Theologe nirgends direkte darüber

aus. Es läßt sich aber, ohne alle Consequenzenmacherei, leicht zeigen, daß er die läßliche Sünde nicht als Beleidigung Gottes ansah. Mit Aufzeigung dessen geben wir zugleich unsere Ansicht und die Gründe für sie an.

Fassen wir die Sünde als Uebertretung des Gesetzes, so ist sie, nach Thomas, nicht contra, sondern praeter legem, d. h. dem Gesetz, zwar nicht widersprechend, aber auch nicht entsprechend [1]). Sie verachtet es nicht, sondern aus Uebereilung oder Schwachheit achtet sie es nicht genug, und sobald sie es verachtet, wird sie Todsünde. Oder aber sie wird zwar mit Ueberlegung begangen, die Uebertretung ist aber so geringfügig, daß sie mit keiner Verachtung des Gesetzes verbunden ist. Deßwegen sagt auch Thomas 1. 2. 74. a 9. ad 3 [2]): die überlegte Einstimmung in eine Sünde ist nicht eine Verachtung des göttlichen Gesetzes, sondern blos dann ist sie es, wenn die Sünde dem göttlichen Gesetze entgegensteht. Liegt aber die Beleidigung Gottes in der Verachtung seines Willens, so ist die läßliche Sünde keine solche [3]).

---

1) Liguori l. 2. n. 11. bestreitet dieses und sagt auch das pec. ven. sei contra legem, weil auch sie von Gott verboten sei. Allerdings; aber wir müssen zwischen Uebertretung und Uebertretung unterscheiden. Daß die Todsünde eine andere Uebertretung sei als die läßliche, gibt auch Lig. zu, und gerade diesen Unterschied hebt Thomas treffend durch praeter hervor. Wenn Lig., Salmeron folgend, zwischen substantiam legis et modum legis unterscheidet und sagt: die läßliche Sünde sei nicht contra legis substantiam, wohl aber contra modum legis, so macht 1) Thomas diesen Unterschied blos an einer Stelle, und 2). was ist mit dieser Unterscheidung gerettet? Gar nichts, als das Wort contra und dafür das Wort lex preisgegeben, d. h. der volle Begriff desselben. Nach Lig. ist die läßliche Sünde contra legem dei modalem, nach Thom. praeter legem dei. In der Sache stimmen beide überein, im prägnanten Ausdruck verdient Thom. den Vorzug.

2) Cf. Th. 2. 2. 24. 12. ad 4.

3) Puta cum homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquod contra praeceptum ejus faciendo. 1. 2. 87. 5. In dieser Stelle wird contra legem facere und deum offendere, als sich entsprechend genommen. P. 3. q. 86. a 2: offensa autem peccati mortalis procedit ex hoc, quod voluntas hominis est aversa a Deo

Ebensowenig verläßt die läßliche Sünde Gott als das höchste Gut, sondern die Seele hängt an ihm mit dem Innersten des Herzens, wenn auch auf der Oberfläche Störungen vor sich gehen. „Was nemlich in der läßlichen Sünde geliebt wird, wird wegen Gott geliebt, wenn auch nicht aktuell, so doch habituell." Thom. 2, 2. 24. a. 10. ad 2. Darum entzieht Gott dem, der eine läßliche Sünde verübt, seine Gnade nicht; er bleibt ein Kind Gottes. Wenn auch die Heiligsten und Gerechtesten in diesem sterblichen Leben in leichte und tägliche Sünden, die man läßliche nennt, fallen, so hören sie deßwegen nicht auf, Gerechte zu sein [1]). Gott beleidigen, dadurch in ein feindseliges Verhältniß zu ihm treten und dennoch im Stand der Gnade sein, ist aber ein Widerspruch, und so kann auch nach dieser Seite hin, weil der läßliche Sünder Gott noch liebt, diese Sünde keine Beleidigung Gottes sein.

Ferner ist die läßliche Sünde der Art nach von der Todsünde verschieden, sie ist in allen Folgen, der Makel, Strafe, Verlust der Gnade, Schuld von ihr wesentlich verschieden, und kann mithin unmöglich darin mit ihr übereinstimmen, daß sie wie jene eine Beleidigung Gottes ist. Sie muß, weil sie überhaupt anderer Art, viel geringer als die Todsünde ist, auch Gott gegenüber etwas Anderes sein. Ist aber die Todsünde Beleidigung Gottes, so ist es die läßliche Sünde nicht. Setzen wir nemlich den Fall, die läßliche Sünde sei eine Beleidigung Gottes und ist nach der Argumentation des heiligen Thomas [2]) die Schuld um

---

per conversionem ad aliquod bonum commutabile, nimmt er die aversio und offensa als sich correspondirende Begriffe. Ist die läßliche Sünde aber keine Abkehr von Gott und ist sie praeter legem, so ist sie auch keine Beleidigung Gottes. S. 1. 2. 78. a 2. ad 1. sagt er darum geradezu: quod peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei, vel charitas; unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid. Das kann man denn doch von der Beleidigung Gottes nicht behaupten.

1) Trdt. 6. 11.

2) S. 1. 2. 87. a 4. arg. 2. und die Antwort ad 2.

so größer, je höher die Person ist, die beleidigt wird, so hätte auch die läßliche Sünde eine unendliche Schuld zur Folge und würde darum eine ewige Strafe verdienen. Man kann freilich sagen, die läßliche Sünde ist eine geringere, die Todsünde eine größere Beleidigung Gottes, und daß Gott mehr oder weniger beleidigt werden kann, muß man zugeben, wenn man einen quantitativen Unterschied unter den Todsünden festhält und an verschiedene Grade der Höllenstrafen glaubt, aber die läßliche Sünde ist nicht quantitativ, sondern qualitativ von der Todsünde verschieden, daher auch die Strafen derselben qualitativ verschieden sind.

Andererseits ist aber die läßliche Sünde dennoch Sünde, und kann darum das Wohlgefallen Gottes schlechterdings nicht haben. Vielmehr ruht sein Mißfallen auf ihr uud er bestraft sie. Die Todsünde ist daher eine Beleidigung oder Verachtung Gottes, die seinen Zorn erregt, eine unendliche Schuld zur Folge hat und von ihm ewig gestraft wird. Die läßliche Sünde ist ein Außerachtlassen Gottes, die sein Mißfallen erregt, oder, nach Stapf, ihm Betrübniß verursacht, eine endliche Schuld zur Folge hat und von ihm zeitlich bestraft wird. Um es noch kürzer zu fassen: die aversio ist contra legem und eine Beleidigung Gottes, die conversio praeter legem und eine Betrübniß Gottes.

Zweite Abtheilung.

Von den Sünden im Besondern.

Erstes Kapitel.

Zustand der Gottentfremdung.

§. 81.

Das Wesen der Gottentfremdung.

1) Mit der Frage: warum hat euch Gott geboten, nicht von allen Bäumen des Gartens zu essen, naht der Versucher dem Menschen, den Zweifel, wie dort in der Parabel das Unkraut, dem Geiste einsäend. Die eigene Vernunft sollte schon damals, so wollte es der gefallene Engel, das Criterium des göttlichen Wortes sein. Anstatt vom Worte auszugehen, sollte der Zweifel als das Erste gesetzt werden. Damit war der Abfall angebahnt, der durch die Zustimmung zu den Worten vollendet wurde: „Gott weiß, an welchem Tage ihr davon esset, werden eure Augen sich aufthun und ihr werdet wie Götter werden, erkennend Gutes und Böses.“ Durch eigene That Gott gleich zu werden, war der Preis, den Satan geboten und dessen Lüge glaubend willigte der Mensch ein, sich selbst in Hochmuth an Gottes Stelle setzend. Aber wie der Herr des Lebens den Seinen das Himmelsbrod reicht, damit sie durch dessen Genuß mit ihm vereint werden, so hat der Fürst der Finsterniß dem Menschen die Frucht des Todes geboten, und diese genießend, ist sie ihm in's Leben übergegangen, hat ihm den Tod gebracht und Satan leibeigen gemacht. So wurde der höhere und niedere Mensch ein Sklave Satans, jener an ihn gebunden durch die Fesseln des Hochmuths, dieser durch die der Lust. Die letzte ist jedoch nur ein Ausfluß und eine Folge der ersten, da sie der Eigenliebe dient, gegen die Gottesliebe aber gelüstet.

2) Eine Doppelnatur ist der Mensch fleischlich und geistig. Uranfänglich herrschte der höhere über den niedern, dieser über die ihn umgebende Natur, sie beide aber dienten in freiem Gehorsame Gott. Da trat die Sünde in das geistige Reich ein und verkehrte die Ordnung. Sie setzte sich zwischen den höheren Menschen und Gott und die höheren Regionen schwanden vor seinen Blicken. Sie drang zwischen den niedern und die äußere Natur, umnachtete ihm auch diese in ihren tieferen Gebieten und machte den Nachtmenschen dem Naturgesetze hörig. Sie drang endlich auch zwischen beide Naturen desselben Menschen, schied sie wie mit Schwertes Schärfe und kehrte die Ordnung der Mittelpunkte um. Der geistige Mensch hat sich von Gott abgekehrt, der fleischliche führt ihn zur Creatur hin. Die Affekte, Gefühle und Regungen sind der Zucht entbunden und die freigegebenen steigen nun an und bemeistern sich des Geistes. Wohl mag er sich in dunkeln Ahnungen seines verlorenen Paradieses erinnern, jene beherrschen ihn, und je mächtiger ihr Uebergewicht, desto mehr wird er in's Thierische herabgezogen. Eindringlich schildert dieses Verhältniß der Apostel im Briefe an die Römer. 7, 14 ff. Es ist nicht mehr, wie im ersten Theile angegeben, der mit eigener Lebenskraft begabte niedere Mensch, sondern der der göttlichen Ordnung widersagende, gegen Vernunft und Wille sich empörende, der, da sich diese von Gott losgesagt, sich zum Mittelpunkt aufwirft, gegen den alle Kräfte gravitiren sollen.

3) Aus dem Gesagten folgt, daß die Sünde nicht etwas blos momentan Eintretendes und Vorübergehendes ist, sondern eine beharrende Verderbniß. Sie ist nicht blos Beraubung der göttlichen Gnade, sondern, wie sie Thomas nennt, ein Zustand und zwar ein verkehrter, der seinen Grund in der Lösung der ursprünglichen Harmonie hat. Ist aber dieses der Fall, so wird die Sünde wie die Tugend eine Eine sein. Wer nemlich das ganze Gesetz hält, aber nur Ein Gebot übertritt, der verschuldet sich an allen. Jacob. 2, 10. Es ist damit freilich nicht gesagt,

daß, wer Eine Sünde begehe, alle begehe, aber disponirt ist er zur Begehung aller. Darum auch die Mahnung der Theologen, so bald als möglich nach Begehung einer Todsünde zu beichten, weil sonst bald eine andere folge [1]). Natürlich. Durch die Begehung der Einen wird die natürliche Ordnung gestört und die abnorme Beschaffenheit wird sich auch in abnormen, d. h. sündhaften Handlungen bethätigen. Ebenso folgt daraus, daß mit der Sünde keine wahre Tugend bestehen kann. Liegt nemlich diese in dem geordneten Verhältnisse der Vermögen unter sich und zu Gott, jene aber in Aufhebung dieser Ordnung, so muß, wo die eine Eingang findet, die andere weichen.

Der Zustand der Gottentfremdung, oder die Todsünde schlechthin, offenbart sich aber besonders auf siebenfache Weise, in den sogenannten sieben Todsünden, mit deren Entwicklung das Wesen dieses Zustandes deutlich werden mag.

§. 82.

Die sieben Hauptsünden.

1) Jene Sünden werden Hauptsünden genannt, welche das Haupt und die Quelle der übrigen sind. Dem Haupte folgen die Glieder und so leiten diese Sünden die Handlungen zu ihrem verkehrten Ziele. Aus der Quelle entspringen die Wasser, und so nehmen die übrigen Sünden aus diesen ihren Ursprung. Es muß aber dazu bemerkt werden, daß es nicht nothwendig ist, daß alle Sünden aus den Hauptsünden entstehen, genug, daß alle aus ihnen entstehen können. Dieser Hauptsünden sind sieben und sie werden gewöhnlich in folgender Ordnung aufgezählt: Hoffart, Geiz, Unkeuschheit, Neid, Fraß und Völlerei, Zorn, Trägheit.

2) Gibt es Haupt=, oder wie man sie auch nennt, Wur=

---

1) Peccatum, quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. Gregor sup. Ezech. hom. 11.

zelsünden, so müssen sie in den Hauptaffekten, welche die andern Gemüthsbewegungen leiten, ihren Sitz haben. Dieser Affekte sind aber, wie im ersten Theile ausgeführt, sieben, und ihnen entsprechen die sieben Hauptsünden. Der primäre, alle übrigen bestimmende Affekt ist die Liebe mit seinem negativen Pole, dem Hasse. Die in diesem Affekte ruhende Sünde wird daher auch die primäre sein und das ist die Eigenliebe, die Hoffart. Gregor und nach ihm Thomas und Bonaventura rc. [1]) haben sogar die Hoffart

---

1) Sailer sagt von der Art und Weise, wie der hl. Bonaventura die Sünden ableitet und eintheilt, es sei ihm aus dem Gebiete der alten und der neuen Literatur keine Darstellung des Bösen bekannt geworden, welche diese an Scharf- und Tiefsinn überträfe. Wir glauben daher dem Leser einen Dienst zu erweisen, wenn wir sie nach Sailers Uebersetzung hier aufnehmen. „Die wirklichen Sünden haben Einen Anfang, eine zweifache Wurzel, ein dreifaches Foment und ein siebengestaltiges Haupt. Der Eine Anfang aller Sünde ist die Hoffart (Sirach 10, 14); die Wurzel ist zweifach, Furcht und Liebe; dreifach das Foment der Sünde, in Hinsicht auf jenes Drei, das in der Welt ist, nemlich die Begierlichkeit des Fleisches, die Begierlichkeit der Augen, die Hoffart des Lebens; siebengestaltig das Haupt; Hoffart, Neid, Zorn, Trägheit, Geiz, Fraß und Völlerei, Brunst. Die ersten fünf sind Sünden des Geistes, die letzten zwei des Fleisches. Der Grund der Lehre ist dieser: weil alle Todsünde eine Abkehr von dem ersten Princip (und zwar eine Abkehr ist, die von Gott trennt), diese Abkehr aber eine Verachtung des höchsten Princips voraussetzt, entweder in ihm selber, oder wenigstens in seinem Gebote; die Verachtung des ersten Princips aber Hoffart ist; so folgt, daß alle Todsünden von der Hoffart ihren Anfang nehmen. Weil aber Niemand das erste und höchste Princip verachtet, in ihm oder in seinem Gebote, außer sofern er etwas Anderes, das von dem ersten Princip verschieden ist, erlangen will, oder zu verlieren fürchtet, so muß alle Sünde von einer doppelten Wurzel kommen, von der Furcht und Liebe, die die Wurzel alles Bösen sind, obschon nicht in gleichem Range; denn jede Furcht hat ihren Ursprung von einer Liebe, indem keiner fürchtet, etwas zu verlieren, außer er liebt und wünscht es zu behalten. Deßhalb durch die Furcht auch alles das, was die Liebe hegt und trägt, mitgehegt und getragen wird. Da nun aber die Liebe nur in Hinsicht auf das wandelbare Gut ungeordnet sein kann, und das wandalbare Gut entweder in uns, oder außer uns, oder unter uns ist, also: die Erhabenheit der eigenen Vorzüge, die Fülle des Geldes, die Lust des Leibes, so kann es im Grunde nur drei Fomente geben, aus denen, insofern sie

von den sieben Hauptsünden geschieden, als Fundament dieser hingestellt und dafür als Hauptsünde die Ruhmsucht aufgenommen. Allein, wie man die Liebe, obwohl sie die Forma aller Tugenden ist, doch als theologische Tugend, neben Glaube und Hoffnung aufführt, so reihen wir auch die Hoffart den sieben Hauptsünden bei. Das Verhältniß der übrigen sechs Hauptsünden zu den Hauptaffekten ist folgendes. Aus dem unvernüftigen Verlangen nach Glücksgütern entsteht Geiz; aus der ungeordneten Furcht vor Uebeln und Beschwerden Trägheit. Die Lust aber ist eine doppelte, je nachdem sie sich auf die Erhaltung des Individuums durch Speis und Trank, oder auf die des Geschlechtes durch Zeugung, bezieht. Ist die erste ungeordnet, so wird sie Fraß und Völlerei, die letztere Unkeuschheit. Die Trauer über des Nächsten Wohl ist Neid. Dem Zorne als Affekt entspricht die Sünde gleichen Namens.

Verlegen wir die Hauptsünden in die Hauptaffekte, so wollen wir damit die letzteren nur als die Materie derselben bezeichnen, als die nächste Wurzel. Denn jede Handlung hat ein doppeltes Princip, ein nächstes, aus dem sie unmittelbar

---

die Seele unordentlich an sich ziehen, alle wirklichen Sünden entstehen. Daß aber die Hauptsünde siebengestaltig sei, läßt sich so begreiflich machen: unser Wille fällt von der Ordnung ab, entweder weil er verlangt nach dem, was er nicht verlangen soll, oder weil er zurückflieht vor dem, vor dem er nicht fliehen soll. Nun aber das Gut, nach dem er verlangt, und nach dem er nicht verlangen soll, kann nur ein wandelbares sein, also in uns ein Vorzug des Selbstes, in den sich die Hoffart verliebt, außer uns Reichthum, dem der Geiz nachhängt, unter uns ein sinnlich reizendes Gut, das zur Erhaltung des Individuums oder zur Fortpflanzung des Geschlechtes geordnet ist, deren jenes die Unmäßigkeit, dieses die Unzucht mißbraucht. Wenn der Wille zurückflieht vor dem, wovor er nicht zurückfliehen soll, so ist es entweder das scheinbare Gut des Andern, was ihn verwundet, oder der Angriff des Andern, was ihn zum heftigen Widerstand reizt, oder eine große Beschwerniß, die ihn zurückschreckt. Im ersten Fall ist es Neid, was ihn peinigt, im zweiten Zorn, was ihn empört, im dritten Trägheit, was ihn gefangen nimmt. Breviloq. p. III. c. 9.

hervorfließt und ein ferneres, den Willen, der die Handlung entweder befiehlt oder gewähren läßt, d. h. er fordert das niedere Begehrungsvermögen auf, diese Handlung zu vollziehen, oder er widersetzt sich diesem Vermögen nicht, wenn es ungeordnet gelüstet. Weil nun dieses negative oder positive Verhalten des Willens zur Bildung einer Sünde nothwendig ist, insofern gehören diese Sünden auch dem Willen zu.

§. 83.

Die Benennung sieben Todsünden.

In den meisten Katechismen und Religionsbüchern werden die Worte sieben Hauptsünden und sieben Todsünden als Wechselbegriffe genommen, ob mit Recht mag das Folgende darthun.

Wie wir oben ausführten, gibt es Todsünden der Art, ihrem Wesen nach und per accidens. Per accidens kann auch die läßliche Sünde eine Todsünde werden. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist also die: sind die sieben Haupsünden ihrer Natur nach Todsünden? Womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß sie per accidens läßliche werden können. Das Leben der Seele ist die Liebe, denn wer nicht liebt, der bleibt im Tode. I. Joh. 3, 14. Jede Sünde, die daher ihrer Natur nach der Liebe (Charitas) entgegengesetzt ist, ist Todsünde. Geiz ist das unvernünftige Verlangen nach Hab und Gut. Unvernünftig ist es darum, weil es ungerechtes Gut begehrt, oder weil es nach irdischem Gute, mit Hintansetzung himmlischer Güter, trachtet. Beides widerspricht der Liebe, die Jedem das Seine gibt und zuerst nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit strebt. So ist denn der Geiz seinem Wesen nach der Liebe entgegen, also todtbringend, wie ihn auch der heilige Augustinus das Gift der Liebe nennt [1]). Er kann

---

1) Lib. Q. 83. q. 39.

aber eine läßliche Sünde werden, wenn die Handlung nicht vollkommen vollzogen, oder wenn das Verlangen nicht so groß ist, daß es darüber Gott vernachläßigt. Das Tödliche der Unkeuschheit hat der Apostel Paulus am Allseitigsten hervorgehoben. Sie ist nach ihm eine Sünde gegen Gott, weil der Leib sein Tempel ist, der durch sie geschändet wird. Sodann ist die Fleischeslust eine Ausartung und Verzerrung der natürlichen Liebe, die aber doch ihr Wesen, soweit es in Vereinigung besteht, beibehält. Der Unkeusche einigt sich daher mit einer Hure, wer aber dem Herrn in Liebe anhängt, wird ein Geist mit ihm [1]). So ist die Unkeuschheit ihrem Wesen nach Todsünde, der subjektiven Beschaffenheit des Sünders nach aber kann sie eine läßliche werden, wenn sie nemlich mehr eine ungeordnete Regung der Begierlichkeit als eine durch den Willen hindurchgegangene Handlung ist. Die Liebe freut sich über das Gut des Nächsten, der Neid trauert darüber. Die plötzlichen, unvollkommenen Regungen desselben sind aber läßliche Sünden, so lange sie von Vernunft und Willen nicht zu eigen gemacht werden. Sofern die Schlemmerei den Bauch zum Gott macht, ist sie Todsünde, und weil dieses, so bald sie in stärkerem Maaße hervortritt, der Fall ist, wird sie mit Recht unter die Todsünden gerechnet. Ein Genuß jedoch, der sich allzusehr an Speis und Trank erfreut, ohne aber dem göttlichen Gesetze zu widerstreiten, ist eine läßliche Sünde. Der Zornige sucht eine Unbild zu rächen. Ist diese Rache eine ungerechte, so widerspricht dieses der Liebe, und weil es beim Zorn gewöhnlich der Fall ist, so gehört er seiner Natur nach unter die Todsünden. Er kann aber zu einer läßlichen Sünde werden, wenn die Leidenschaft ohne Einwilligung der Vernunft ihr Rächeramt vollzog, oder wenn die Rache eine sehr geringfügige ist, wie Thomas sagt, wenn Einer einen Jungen etwas an den Haaren nimmt. Endlich fühlt die Liebe keine Last, sie

---

1) I. Corinth. 6, 15—20.

scheuet keine Arbeit, sie will mehr thun als sie vermag [1]). Das gerade Gegentheil hievon ist die Trägheit, daher sie auch ihrem Wesen nach, als der Liebe entgegengesetzt, Tod bringend ist. Besteht sie aber in einem Widerstreit des Fleisches, ohne daß sich der Geist von ihr bemeistern läßt, so ist sie eine läßliche Sünde.

Wir sind in dieser ganzen Ausführung dem heiligen Thomas gefolgt, wie er sich da und dort über das Tödtliche dieser Sünden ausspricht; bergen aber gar nicht, daß andere Theologen, z. B. Liguori, anderer Ansicht sind. Liguori führt jedoch für seine Annahme keine weitern Gründe an, weßwegen wir unsere Annahme auch nicht weiter erhärten wollen; da wir glauben, daß die Benennung „Todsünden" hinlänglich gerechtfertigt sei. Was endlich den Stolz betrifft, den wir übergangen haben, so wird von demselben sogleich die Rede sein.

§. 84.

Hoffart.

Hoffart ist eine Ueberschätzung seiner selbst, oder, nach Augustin [2]), das Verlangen nach ungehöriger Auszeichnung.

1) Hoffart ist die Wurzel und Form aller Sünden. Das Erstere sofern sich in der Selbstliebe alle Sünden einigen. Wegen ihrer verlangt und flieht der Sünder, was er verlangt und flieht, wenn ihm auch dieses Ziel nicht immer deutlich vorschwebt. Darum heißt es in der Schrift: Stolz ist der Anfang aller Sünde. Jes. Sirach. 10, 15. Sodann leistet der Stolz jeder Sünde Vorschub, weil er sich hochmüthig über göttliche und menschliche Gesetze hinwegsetzt.. Die Form aller Sünde ist derselbe, sofern sein innerstes Wesen in der Aufleh-

---

1) Thomas v. Cempis, Nachfolge Chr. 3. B. c. 5.

2) Aug. 14. de civ. dei. c. 13.

nung gegen den göttlichen Willen besteht. Wir haben hinlänglich erörtert, daß die Sünde in der Zukehr zu den Geschöpfen und in der Abkehr von Gott liege. Wie man nun die Liebe die Form der Tugenden, das die Tugend gestaltende, belebende Princip nennt, so ist der Stolz die Form der Sünden, das sie tödtlich gestaltlos machende (deformitas) Princip. Der Stolze will sich über das ihm von Gott gesteckte Ziel erheben. Dieses kann aber nicht anders geschehen, als durch Abkehr von ihm und Auflehnung gegen ihn, nach Augustin durch eine Nachäffung Gottes [1]). Die Abkehr von Gott ist also mit seiner Natur so verflochten, daß sie von ihm so unzertrennlich ist, wie von der Liebe die Zukehr zu Gott [2]). Das was bei den übrigen Sünden eine nothwendige Folge ist, das ist bei ihm das Erste; darum ist er auch die erste Sünde [3]). Die Schwere dieser Sünde läßt sich auch daraus abnehmen, daß Gott, dem weisen Arzte gleich, der, um eine größere Krankheit abzuwenden, die kleinere gewähren läßt, den Stolzen in mancherlei, besonders Unkeuschheitssünden, fallen läßt. Die Sünde der Unkeuschheit, an sich nicht so schwer, wie die der Hoffart, ist beschämender, verächtlicher, weil sie zum Thiere erniedrigt. Sie demüthigt darum auch am meisten, und ist so am geeignetsten, den stolzen Sinn zu brechen. Der Stolze wird dadurch

---

1) Superbia perverse imitatur Deum, odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo. Aug. 19. de civ. Dei 12.

2) Charitas und Stolz haben, obwohl sie einander diametral entgegenstehen, doch dieselbe Wurzel in dem Affekte der Liebe. Die Liebe ist aber theils eigennützige, theils wechselseitige. Der Stolz, auf die erstere sich stützend, bildet sie bis zur Verachtung Gottes aus, die Charitas, auf die letztere basirt, wird durch sie bis zur Verachtung des eigenen Ich geführt.

3) Quia cum peccatum mortale sit actualis a primo principio recessus, recessus autem a primo principio non potest esse nisi per contemptum ipsius, vel in seipso, vel in suo praecepto, contemptus autem primi principii cum sit superbia; necesse est, quod omnis mortalis peccati culpa sive offensa initium sumat a superbia. Bonavent. brevil. p. 3. c. 9. ed. Hefele.

praktisch ad absurdum geführt, von seiner Richtigkeit überzeugt [1]).

2) Die hoffärtige Ueberschätzung besteht darin, daß sich Einer etwas zuschreibt, was er gar nicht hat, oder daß er das, was er hat, sich selbst zuschreibt, gleich als ob er es selbst bewirkt, oder wenigstens verdient habe; oder daß er wegen der Vorzüge, die er besitzt, Andere geringschätzt. Mittelst dieser näheren Angabe der Ueberschätzung lassen sich die mit der Hoffart verwandten Sünden am leichtesten namhaft machen. Der, welcher sich etwas zuschreibt, was er gar nicht besitzt, ist ein Heuchler. Sich so geriren, als ob das, was wir besitzen, von uns bewirkt oder durch uns verdient sei, ist Ruhmsucht und Prahlerei. Die Geringschätzung Anderer aber führt zu eigensinnigem Beharren auf seiner Ansicht, sucht dieses der Wille geltend zu machen, so ist die Folge davon Zwietracht. Ungehorsam aber entsteht aus dem Stolze, sofern der Hoffärtige seinen Willen auch den Obern gegenüber durchzusetzen sucht.

§. 85.

Geiz.

Geiz ist das unvernünftige Verlangen nach Glücksgütern.

1) Der Geizige will besitzen. Dieses Verlangen kann sich auf jedes wünschenswerthe Gut erstrecken, nicht nur Reichthum,

---

1) Omni vitio deteriorem esse superbiam, seu propter hoc, quod a summis personis et primis afficitur, seu quod de opere justitiae, et virtutis exoritur, minus quae ejus culpa sentitur: luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est: et tamen, dispensante deo, superbia minor est: sed qui detinetur superbia, et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus a confusione exurgat. Isidorus 2. de summo bono c. 38. Unsere moderne Erziehung macht es umgekehrt und sucht den Teufel durch Beelzebub, den obersten Teufel, auszutreiben, indem sie als Recept gegen die Unkeuschheit Hochmuth verschreibt.

sondern auch Ehre und Ansehen umfassen. In diesem letzteren Verlangen besteht jedoch der Geiz, nach dem strengen Sinne, nicht, wie auch die deutsche Sprache eine eigene Benennung dafür hat, das Wort Ehrgeiz, sondern der Geiz als Hauptsünde hat Glücksgüter zu seinem Objekte. Das Verlangen darnach kann sich auf doppelte Weise offenbaren. Einmal und vorzüglich durch das ungeordnete Streben immer mehr zu bekommen, sodann durch die Zähigkeit, womit das Erworbene zusammengehalten wird. Und da dieses Thun immer in einer entsprechenden Denkweise gründet, so besteht der Geiz nach dieser Seite in einer unvernünftigen Liebe zum Gelde.

2) Aus dem Geize, sofern er zähe ist im Behalten, entspringt Hartherzigkeit; aus demselben, sofern er mehr verlangt, entsteht Gewaltthätigkeit und List. Die letztere offenbart sich in Worten durch Lüge und Meineid, in der That durch Betrug und Verrath. Der Geiz endlich, sofern er, abgesehen von der äußeren That, in einer begehrlichen Denkweise besteht, erzeugt Unruhe und Unzufriedenheit. Der Geizige wird nimmer durch Geld satt. Pred. 5, 9.

§. 86.

Unkeuschheit.

Unkeuschheit ist eine ungeordnete Fleischeslust.

1) Wir haben die aufgestellte Definition absichtlich sehr weit gefaßt, weil diese Sünde, zum Beweis, daß sie ein Grundübel der Menschheit ist, auf so verschiedene Weise sich offenbart. Ein Zeichen trägt sie aber in allen ihren Erscheinungsarten an der Stirne, das der Verworfenheit. „Wisset und erkennet, daß kein Hurer, oder Unzüchtiger, oder Geiziger, der ein Götzendiener ist, Erbtheil an dem Reiche Christi und Gottes hat.“ Ephes. 5, 5 [1]. Die Unkeuschheit wird in eine natürliche und

1) Cf. Apoc. 21. 8. Gal. 5. 19—21. I. Cor. 6. 9. Heb. 13. 4.

unnatürliche eingetheilt. Von der letztern wird da die Rede sein, wo die himmelschreienden Sünden abgehandelt werden. Hier nur so viel, daß auch die natürliche Unkeuschheit widernatürlich ist, nur nicht in dem Grade, wie die eigens so benannte unnatürliche. Thomas führt den Beweis dafür dadurch, daß er von der Erziehung des erzeugten Kindes ausgeht. Zu dieser ist nicht nur die Sorgfalt der Mutter nöthig, von der es genährt wird, sondern auch die des Vaters, dem der Unterricht und Schutz desselben obliegt. Die Natur verlangt deßwegen, daß das Weib einen bestimmten, durch die Ehebande an sie geknüpften Mann habe, damit durch ihr gegenseitiges Zusammenwirken das Wohl der Kinder gesichert sei. Eine Ordnung, die durch Hurerei gestört und aufgehoben wird. Ist aber dieses Naturordnung, so wird, da auf ihr das allgemeine Wohl beruht, auch ein Naturgesetz, das als solches allgemein gilt, dazu verpflichten. Würde sich darum der Fall ergeben, daß der Vater eines unehelich erzeugten Kindes die Erziehung desselben sich eifrigst angelegen sein ließe, so würde er, wenn er dadurch auch der Naturordnung genügte, doch das Naturgesetz, das für Alle gilt, übertreten.

2) Aus der Unkeuschheit entspringen folgende Sünden. Je mehr die niedern Vermögen aufgeregt und afficirt sind, desto mehr werden die höheren in ihrer Thätigkeit gehemmt. Weil aber die Geschlechtslust die intensivste ist, so übt sie auch den nachtheiligsten Einfluß auf Vernunft und Willen. Dieser wie jene werden in allen ihren Funktionen gestört. Die Vernunft wird vom Uebersinnlichen abgezogen und für das Vernehmen desselben untauglich, Verblendung derselben. Ebensowenig ist sie im Stande, das Uebersinnliche zu beurtheilen, die fieberhafte Aufregung verursacht vielmehr Vermessenheit im Urtheil und Dummheit im Erfassen desselben. Der Wille hat blos Wohlgefallen an dem, was seine Lust fördert und wendet sich mit Haß gegen Alles, was ihr widersteht, so daß Unkeuschheit bis zum Hasse Gottes führen kann. Im Wählen ist er

gehemmt, so zwar, daß er nur an dieser Welt hängt und das Jenseits flieht, und, weil aller Energie beraubt, nur noch für die Geschlechtslust glühend, verzweifelt er zuletzt an der Erreichung der Seligkeit.

3) Die verschiedenen Theile der Unkeuschheit.

a) Unkeusche Gedanken und Begierden[1]. Das wohlgefällige Verweilen in unkeuschen Gedanken ist nach der übereinstimmenden Lehre aller Moralisten Todsünde. Wer ein Weib nur mit unreiner Begierde ansieht, hat die Ehe schon gebrochen. Hat nemlich die Vernunft und der Wille solchen Gedanken zugestimmt, so ist die Handlung innerlich vollkommen vollbracht. Es fragt sich jetzt nur noch darum, ob das Objekt, bei dem die Gedanken wohlgefällig verweilen, seiner Natur nach der Liebe entgegengesetzt ist oder nicht. Ist dieses todtbringend, so ist es auch das Verweilen, ist dieses nicht todtbringend, sondern fällt es seiner Natur nach den läßlichen Sünden anheim, so ist auch das Verweilen eine läßliche Sünde. Es wurde aber bereits nachgewiesen, daß nicht nur die Unkeuschheit, sondern auch die übrigen sechs Hauptsünden ihrem Wesen nach todtbringend sind; folglich ist das wohlgefällige Verweilen in denselben Todsünde[2].

Die Theologen unterscheiden übrigens, ob die Gedanken Gedanken über die Gedanken oder über die Sache selbst sind. Denn es ist etwas anderes, sich über die Sache selbst zu freuen, so daß der formelle Grund des Wohlgefallens aus der Sache selbst fließt, der Gedanke aber nur das Vehikel ist, diese sich zu vergegenwärtigen. Und es ist etwas Anderes, über Hurerei nachzudenken, um ihr Wesen, ihre Sündhaftigkeit rc. kennen

---

1) Nothwendig ist hierüber das zu vergleichen, was §. 67 gesagt wurde.

2) Quare vere probabilem censeo sententiam Bas. quae dicit licitum esse conjugibus delectari, etiam carnaliter de copula habita, vel futura, semper ac absit periculum pollutionis. Ratio est, quia ipse status matrimonii haec omnia licita reddit; alias status matrimonialis nimiis scrupulis esset obnoxius. Lig. l. c. lib. 2. c. 1. dub. 2. a 2. n. 25.

zu lernen [1]). In letzterem Falle ist ein rein theoretisches Interesse (der Gedanke) der Grund des Verweilens, im ersteren aber nicht. Wenn nemlich ein Moralist diese Materie behandelt, muß er sich offenbar in solchen Gedanken aufhalten. Beschäftigt er sich aber blos mit diesen Gedanken, ohne in der sündhaften Sache selbst wohlgefällig zu verweilen, so ist dieses keine Sünde. Eine läßliche Sünde aber wird es, wenn Einer ohne dringenden Grund, blos aus Neugierde, sich mit Derartigem abgibt.

Eine wichtige Frage ist noch die, wie sich der Mensch unkeuschen Gedanken gegenüber verhalten müsse. Verhält sich der Wille ihnen gegenüber rein passiv, so daß er weder zustimmt noch abwehrt und auch keine Gefahr der Zustimmung zu fürchten ist, so sprechen einige Theologen dieses Verhalten von einer Todsünde frei. Wo hingegen Alle behaupten, in der Praxis könne dieser Satz keine Anwendung haben. Wer solchen Gedanken keinen positiven Widerstand leistet durch Gebet ꝛc., begeht ebenfalls eine Todsünde, weil der Wille jedenfalls der Gefahr ausgesetzt ist, einzustimmen, und die gegentheilige Zuversicht Vermessenheit wäre.

b) Von unkeuschen Worten gilt dasselbe, nur in erhöhtem Maaße, was von den Gedanken. Wovon das Herz voll ist, davon überströmt der Mund. Das Erschwerende liegt aber in der Schamlosigkeit und im Aergerniß.

c) Küsse, Umarmungen, Blicke, Berührungen. An sich sind diese Werke keine Sünde, da sie ohne alle sündhafte Lust, der Sitte wegen geübt werden können. Kann aber die böse Absicht eine Handlung zu einer Todsünde machen und ist schon die in Gedanken vollzogene Zustimmung Todsünde, so wird es keiner weiteren Begründung bedürfen, daß die aus einer solchen sündhaften Lust hervorgehenden oder zu ihr führenden Küsse, Umarmungen ꝛc. Todsünde sind [2]). Alexander VII.

1) Laymann theo. mor. lib. 1. trac. 3. cap. 6.

2) Oscula, amplexus, aspectus, tactus, et similia, si extra matrimonium

hat auch die Proposition (die vierzigste), daß ein Kuß, der von fleischlicher Lust herkomme oder zu ihr führe, wenn auch keine Gefahr zu einem größeren Vergehen zu fürchten sei, unter die läßlichen Sünden falle, verworfen. Was aber von diesem Einen gilt, gilt ohne Anstand auch von dem Andern. Dichter, welche unzüchtige Romane 2c. schreiben, Maler, die unzüchtige Bilder zeichnen, sowie auch die, welche solche Bilder zur Schau stellen, begehen eine Todsünde, weil all dieses zum Verderben des Nebenmenschen ist.

d) Hurerei ist der beiderseitig freigewollte Beischlaf einer ledigen (soluta a voto, matrimonio et religione) Mannsperson mit einer ledigen Weibsperson. Die mit ein und derselben Person fortgesetzte Hurerei ist Concubinat. Ein Concubinarius kann nicht absolvirt werden, auch wenn er große Reue zeigt, so lange er die Concubine bei sich hat. Einige glauben zwar, man könne absolviren, wenn die Wegweisung der Concubine Scandal erregen und dem Concubinarius an der Ehre sehr nachtheilig würde. Aber auch in diesem Falle verlangt Liguori mit den bedeutendsten Moralisten, wenn auch keine Verweigerung, sodoch eine Aufschiebung der Absolution, um zu erfahren, ob es dem Büßer wirklich ernst sei; ausgenommen es drohe durch Ausschließung von der Communion eine positive Infamie, oder der Pönitent könnte später nicht wieder beichten. Sonst ist die Absolution immer zu verschieben, weil die Erfahrung lehrt, daß nach erhaltener Absolution die Gelegenheit schwer entfernt wird und man so leicht wieder zum Gespieenen zurückkehrt [1]). Dasselbe gilt von der Concubine;

---

fiant, ex intentione actus luxoriosi, vel ob delectationem veneream, etsiamsi non illam perfectam, quae est in seminatione, sunt semper peccata mortalia: quia eo animo, extra matrimonium, sunt impudica, et natura sua talis delectatio tendit ad perfectam. Liguori l. c. lib. 4. trac. 4. c. 2. dub. 1. n. 414.

1) Liguori l. c. lib. 4. tr. 4. c. 2. dub. 2. Wir machen schon in diesem Bande da und dort auf die Pflicht der Beichtväter hinsichtlich ihres Richteramtes aufmerksam, obwohl wir erst im zweiten diesen Punkt ausführlich und gründlich besprechen werden.

sie muß das Haus verlassen, ehe sie absolvirt werden kann. Könnte sie das aber nicht, ohne dem größten Elende Preis gegeben zu werden, so ist die Absolution wenigstens zu verschieben. Einem Geistlichen, der eine Concubine hält, ist, der Vorschrift des Tridentinums gemäß, nach der ersten Mahnung der dritte Theil seiner Einkünfte einzuziehen, die der Bischof zu frommen Zwecken verwenden soll; nach der zweiten werde er der Einkünfte und Verwaltung seines Beneficiums beraubt; nach der dritten werde er vom Beneficium weggejagt, excommunicirt [1]).

Thomas unterscheidet zwischen Hurerei (fornicatio) und Schändung (stuprum). Unter jener versteht er den coitus mit einer Hure, unter dieser aber die Versündigung mit einer unter väterlicher Gewalt stehenden Jungfrau. Die Schuld dieser Sünde ist größer, sowohl in Beziehung auf das Mädchen als den Vater. Dem Mädchen gegenüber, sofern ihr daraus ein Hinderniß zur ehrlichen Verehelichung erwächst, hauptsächlich sofern sie, gebrandmarkt, wie sie ist, leicht auf den Weg der förmlichen Hurerei geräth. An dem Vater aber versündigt sich der Schänder, sofern die Schande der Tochter auf ihn übergeht. „Eine schamlose Tochter bewache sorgfältig, daß sie dich nicht zum Gespötte deiner Feinde, zum Gespräche der Stadt und zur Anklage des Volkes mache und du vor dem gemeinen Haufen zu Schanden werdest.“ Jes. Sirach. 42, 11. Ist die Schändung zugleich mit Gewalt verbunden, so ist das Nothzucht.

e) Ehebruch findet dann statt, wenn Eine der sich fleischlich mit einander vergehenden Personen, auch wenn der rechtmäßige Gatte es zugibt [2]), verehelicht ist. Ist der verheirathete Theil das Weib, so ist die Sünde immer schwerer, als wenn

---

1) Conc. Trdt. sess. 25. cap. 14. de reform.

2) Propo. 50. damn. ab Inocc. XI.: copula cum conjugata, consentiente marito, non est adulterium; adeoque sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum.

es der Mann ist, wegen des Schadens, der den rechtmäßigen Kindern zugefügt wird, wenn das Weib ein im Ehebruch erzeugtes Kind gebährt. Sind aber beide Ehebrecher verheirathet, so ist die Sünde noch größer, wegen des doppelten Unrechts, das sie ihren Ehegatten zufügen.

f) Blutschande ist die fleischliche Versündigung mit Verwandten bis zum vierten Grade. Man hat verschiedene Gründe für die größere Strafbarkeit dieser Sünde angeführt. Gewiß hat der Gesetzgeber dabei im Auge gehabt, daß wenn Verwandte nicht durch Erschwerung der Schuld und Strafe von dieser Sünde abgehalten würden, durch die so häufig sich bietenden Gelegenheiten dieselbe oft begangen und so eine allgemeine Entnervung der Menschheit eintreten würde. Zweitens ist der Mensch seinen Eltern und folgerecht andern Verwandten, die von ihnen abstammen, Ehrfurcht schuldig, die sich auch in einer gewissen heiligen Scheu offenbart. Dieser ist aber die geschlechtliche Beiwohnung entgegengesetzt, in welcher Scheu und Ehrfurcht bei Seite gesetzt wird. Augustin sagt: es liegt in der menschlichen Schamhaftigkeit, ich weiß nicht was, das aber natürlich und lobenswerth ist und uns abhält, mit Personen, die wir der Verwandtschaft wegen ehren müssen, die eheliche Beiwohnung zu pflegen, da mit ihr immer eine Begierlichkeit verbunden ist, über welche selbst die Verschämtheit der verehelichten Gatten erröthet [1]). Den dritten Grund führt Augustin an dem bezeichneten Orte weiter aus. Es liegt ihm daran, daß durch dieses Verbot die Menschen, denen die Eintracht nützlich und nothwendig war, durch mannigfaltige Bande der Verwandtschaft mit einander vereinigt würden. Das Verbot, in nahen Verwandtschaftsgraden zu heirathen, hatte die Folge, daß der Mann sich seine Gattin außerhalb der bereits bestehenden Verwandtschaft holen mußte. Wurden sie in der Ehe eins, so knüpften sie nun auch ihre beiderseitige Verwandtschaft näher

---

1) Aug. 15. de civ. Dei 16.

zusammen, so daß die Bande der Liebe in immer größeren Kreisen die Menschen umschlangen und sie dadurch zu einem geselligen Leben sich sammelten. Hat Jemand einen andern Vater und einen andern Schwiegervater, so wird dadurch die Liebe erweitert und verdoppelt. Diesen Gründen fügt Aristoteles, nach Thomas, noch einen vierten bei. Liebt der Mensch schon durch natürliche Neigung seine Blutsverwandten, so wird, wenn dazu noch die eheliche Liebe kommt, die Gluth der Leidenschaft so groß, daß sie sich mit der Keuschheit nimmer verträgt. So viel, glauben wir, ist an diesem Letztern jedenfalls richtig, daß, weil das eheliche Zusammenleben Blutsverwandter nur mit einem gewissen Widerstreben der Natur geschieht, das also überwunden werden muß, damit zugleich auch die Schamhaftigkeit, die auch im ehelichen Leben nothwendig ist, vertilgt wird, und solche Ehen gerne zur widernatürlichen Unkeuschheit verleiten.

g) Sacrilegium ist die Befleckung einer heiligen Sache durch Unkeuschheit. Die heilige Sache ist aber entweder ein Ort oder eine Person. Sacrilegisch ist darum jeder äußerlich vollbrachte unkeusche Akt an einem heiligen Ort, Kirche oder Kirchhof, und zweitens jede unkeusche Handlung, sowohl in Gedanken als Werken, gegen eine Person, die durch ein Gelübde oder Gebot [1]) sich zur Keuschheit verpflichtet hat.

§. 87.

Neid.

Für gewöhnlich ist das Objekt der Trauer das Unglück, in einem doppelten Falle ist es jedoch auch das Glück des

1) Praeterea, etiamsi obligatio castitatis in sacordote immediate esset tantum ex ecclesiae praecepto, is tamen, laedendo castitatem, etiam peccaret contra religionem, juxta communem D.D. sententiam, quia ecclesia ex solo motivo religionis, ob reverentiam sacri Ordinis, coelibatum suis ministris imponit. Liguori l. c. n. 455.

Nebenmenschen. Dann nemlich, wenn zu fürchten ist, er mißbrauche dasselbe zu unserm Verderben; oder aber, wenn wir unsere Ehre und Größe durch seine Erhebung verdunkelt sehen. In dieser letztern Trauer besteht der Neid. Er ist die aus Eigenliebe entstehende Trauer über das Glück des Andern.

1) Je ehrgeiziger und selbstsüchtiger eine Person ist, desto mehr hat sie mit dem Neid zu kämpfen [1]), weil sie in Allem obenan stehen möchte, sich aber bald von dieser, bald von jener Seite übertroffen sieht [2]). Jedoch gehört zur Entstehung des Neides immer eine gewisse Gleichheit der Personen, weßwegen sich auch die Neider meistens im eigenen Stande befinden. Es wäre Verrücktheit, wenn ein Bauer den König um seinen Thron beneiden würde. Hingegen wuchert der Neid um so mächtiger solchen gegenüber, denen man der Natur der Sache nach es gleich thun kann. Seelen von viel Ehrgeiz und wenig Kraft sind die neidvollsten. Der Ehrgeiz treibt sie, sich über Andere zu erheben, die Schwäche hindert sie an der Erreichung des Zieles, da bleibt denn nichts übrig als Neid. Dadurch unterscheidet sich der Neid vom Stolz. Auf beiden Seiten ist Eigenliebe, hier aber auch zugleich die Kraft, den Gegner unter die Füße zu treten, oder sich, wenn auch nur in der

---

1) Non efficiamur inanis gloriae cupidi invicem provocantes, invicem invidentes. Gal. 5, 26.

2) Gar schön stellt dieses Verhältniß Hugo v. S. Viktor in den fünf Siebenden c. 2. dar: deßhalb, sagt er, folgt der Neid der Hoffart auf dem Fuße, weil der, dessen Liebe da nicht haftet, wo alles Gute ist, je mehr er verkehrter Weise mit dem Seinigen groß thut, desto widerwärtiger von fremdem Gute berührt wird. Als gerechte Strafe für seinen Uebermuth trifft ihn der Neid, der sein eigenes Werk ist, so daß er, da er das gemeinschaftliche Gut Aller nicht lieben wollte, nun mit Recht von Eifersucht gegen fremdes Gut verzehrt wird. Offenbar würde ihn die Zunahme fremden Glücks nicht ärgern, wenn er den, von dem alles Gute kommt, in Liebe besäße. Nun aber erniedrigt er sich in demselben Grade, in welchem er sich aus Uebermuth über seinen Schöpfer erhebt, aus Neid unter seinen Nächsten; und wie er dort sich trügerischer Weise selbst erhöhete, so sinkt er hier in Wahrheit herab.

Einbildung, über ihn zu erheben. Im Neid aber offenbart sich die Schwäche einer kleinlichen Seele. Man unterscheide die Trauer über das Glück des Andern aber wohl vom Eifer, der dem Nebenmenschen sein Gut nicht mißgönnt, aber über sich selbst ungehalten ist, daß er hinter Andern zurückbleibt. Diese Trauer ist keine Sünde, im Gegentheil, wenn sie sich nicht auf irdische Güter bezieht, ist sie löblich. Beeifert euch, ruft Paulus den Corinthiern I. 14, 1. zu, um die Geistesgaben.

2) Fassen wir den Entwicklungsgang des Neides ins Auge, so reihen sich die mit ihm verwandten Sünden auf eine sachgemäße Weise an einander an. Sein Ausgangspunkt ist, er will den Ruhm und die Ehre des Nebenmenschen schmälern, und das thut er entweder öffentlich oder geheim, das erste ist Beschimpfung, das zweite Verläumdung. Dieses sein Unternehmen, und das ist die zweite Stufe, gelingt ihm entweder oder es gelingt ihm nicht, im ersten Fall entsteht Schadenfreude, im zweiten Mißgunst[1]), der Endpunkt des Neides aber ist Haß.

§. 88.

Fraß und Völlerei.

Fraß und Völlerei ist das übermäßige Verlangen und Genießen von Speis und Trank.

1) Wer wissentlich das Maaß in Speise und Trank überschreitet, ist der angeführten Sünde schuldig. Dabei ist aber

1) Thomas unterscheidet Schadenfreude und Mißgunst auf folgende Weise vom Neid: Afflictio in prosperis proximi uno modo est ipsa invidia; inquantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicujus, secundum quod habent gloriam quandam: alio vero modo est filia invidiae; secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire. Exultatio autem in adversis non est directe idem, quod invidia, sed ex ea sequitur; nam ex tristitia de bono proximi, quae est invidia, sequitur exultatio de malo ejusdem. Thom. 2. 2. 36. a. 4. ad 3.

zu beachten, daß die Quantität der zu sich genommenen Speisen und Getränke die Völlerei nicht allein begründet, daß sie also nicht allein in einem viehischen Ueberfüllen des Magens besteht, sondern daß auch jene feine epicuräische Schlemmerei unter diese Sünde gehört, von welcher Augustin sagt, daß sie lieber ißt, als satt wird. Auch jene Leckerhaftigkeit findet hier ihren Platz, die besonders auf die Qualität der Speisen sieht, die sich nicht zur bestimmten Zeit satt ißt, sondern zu jeder Zeit nascht. All' dieses faßt Gregor auf folgende Weise zusammen: Auf fünferlei Art versucht uns die Sünde der Schlemmerei, das einemal wartet sie die Zeit des Hungerns und Dürstens nicht ab, das anderemal sucht sie seltene Speisen aus; das einemal verlangt sie feine Zubereitung, das anderemal überschreitet sie das Maaß der Sättigung und endlich wird sie durch die Gier, mit der sie genießt, zur Sünde [1]).

Die Berauschung besteht darin, daß sich Jemand aus Lust, mit Wissen und Willen des Vernunftgebrauches beraubt, dadurch das Ebenbild Gottes schändet und sich zum Thiere erniedrigt. Berauscht sich Einer deßwegen, weil er nicht weiß, daß das Getränke berauschend ist, so hat er keine Schuld. Weiß der Trinker, daß er zwar mehr als nothwendig genießt, kann er aber nicht vermuthen, daß er dadurch berauscht wird, so ist die Sünde läßlich. Weiß er aber beides, daß er zu viel trinkt und daß das Getränke berauscht, und berauscht er sich dennoch, so ist es Todsünde. Ebenso ist es Todsünde, einen Andern durch Vortrinken zu berauschen.

2) Im Gefolge der Schlemmerei treten auf Unkeuschheit, denn durch sie werden die Gelüste genährt; Ausgelassenheit, Possenreißerei und Versumpfung des Geistes. Nüchternheit befähigt den Geist zur Weisheit, Unmäßigkeit macht zu geistiger Arbeit untauglich. Die übermäßige

1) Gregor 30. Moral. c. 13.

Erhitzung durch geistige Getränke führt endlich zu Zorn, Streit ꝛc.

§. 89.

Zorn.

Zorn ist das ungeordnete Verlangen sich zu rächen.

1) Das Sündhafte des Zornes kann entweder in dem Verlangen, oder in der Rache, oder in beidem zugleich liegen. Die Bestrafung eines Unrechts, die Rache, wenn sie vernünftig vollzogen wird, ist durchaus keine Sünde, sondern das, was man gerechten Zorn oder Eifer nennt[1]). Aber, fügt Gregor bei, man hat sich sehr wohl zu hüten, daß der Zorn, der als Werkzeug der Tugend gebraucht wird, die Vernunft nicht beherrsche, daß er nicht als Herr voran, sondern als Diener, des Befehles gewärtig, immer hinter der Vernunft hergehe[2]). Ist die Vernunft nimmer seine Herrin, sondern erglüht er in aufwallender Hitze, so ist die Sünde um so größer, in je größerem Maaße dieses geschieht. Die Rache selbst aber ist Sünde, wenn sie eine ungerechte ist, wenn sie den trifft, der es nicht verdient hat, oder wenn sie nicht aus rechter Absicht (nicht aus Gerechtigkeit, sondern Lust) und nicht nach gesetzlicher Ordnung über den Schuldigen verhängt wird. Das Gefährliche an ihm ist das schnelle und heftige Auflodern der Leidenschaft. „Der Zorn hat keine Barmherzigkeit, noch der ausbrechende Grimm, und wer kann den Ungestüm eines Aufgebrachten ertragen?" Sprüchw. 27, 4.

2) Hält der Zornige dafür, daß der, welcher ihm Schmach

1) Jam dixerat: irascimini, et nolite peccare. Moralis magister, qui naturalem affectum inflectendum magis ratione doctrinae, quam extirpandum noverat, moralia docet; hoc est: irascimini ubi culpa est, cui irasci debeatis. Non potest enim fieri, ut non rerum indignitate moveamur: alioquin non virtus, sed lenitudo et remissio judicatur. Ambros. de off. l. 1. c. 21.

2) Gregor, 5 Moral. 30.

angethan, ein Unwürdiger sei, so entsteht die Verachtung. Sucht er aber Mittel und Wege, sich zu rächen, und beschäftigen sich hiemit seine Gedanken, so ist diese Gemüthsstimmung Bitterkeit. Aeußert er sich in Worten, so wird er sich auf der einen Seite durch Toben und Schreien, auf der andern durch Beschimpfung des Nebenmenschen oder durch Gotteslästerung versündigen. Schreitet der Zorn aber bis zur That vor, so macht er Streit und Händel.

§. 90.

Trägheit.

Trägheit ist Schläfrigkeit in all dem, was das Seelenheil betrifft.

1) Trägheit im weitesten Sinne ist Furcht und Scheu vor Allem, was Mühe und Beschwerde macht, von der eine niedergedrückte Stimmung, die aller Begeisterung und jedes Aufschwunges baar und ledig ist, unzertrennlich ist. Dieses allein schon ist sündhaft. Nimmt man aber noch hinzu, daß die Trägheit, von der hier die Rede ist, sich auf das Höchste, das Seelenheil, bezieht, so ist die Schuld um so größer, denn es drückt sich in ihr immer zugleich ein Ueberdruß an den höchsten Gütern aus, eine Geringschätzung des Himmels, der Gewalt leidet.

2) Trägheit im Guten ist nicht auch zugleich Trägheit im Bösen, sondern weil ein gewisser Grad von Thätigkeit Jedem angeboren ist, nimmt die letztere in demselben Maaße zu, als die erstere abnimmt. Der Fortschritt derselben ist aber zuerst Flucht vor dem Guten, und daraus entspringt Ueberdruß und Nachlässigkeit in Erfüllung der Pflichten, sodann Bekämpfung des Guten, die sich in der Bosheit ausdrückt. Sofern aber der Träge seine Thätigkeit dem Verbotenen zuwendet, ist er neugierig, geschwätzig, unbeständig.

Zweites Kapitel.

Zustand der Lasterhaftigkeit.

§. 91.

Das Wesen der Lasterhaftigkeit.

Die Lasterhaftigkeit besteht subjektiv in der Fertigkeit im Sündigen, objektiv in Begehung großer Verbrechen.

1) Die Sünde ist zwar ein vorübergehender Akt, mit der Handlung geht aber nicht auch die Sündhaftigkeit vorüber, durch die der Mensch gottentfremdet bleibt, bis er rein gewaschen ist durch das Blut des Lammes, so daß man von einem Sündenstand sprechen kann, wenn auch nicht durch wiederholte Akte ein förmlicher Habitus in der Seele gesetzt ist. Daß aber durch oftmalige Erneuerung derselben Handlung ein erworbener Zustand entsteht, wurde früher gezeigt. In diesem, durch vielfältige Wiederholung einer Sünde im Menschen erworbenen Zustande, in der dadurch im Sündigen erlangten Virtuosität, besteht die eine Seite der Lasterhaftigkeit. Ein habitueller Todsünder erhält auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch diesen Namen. Wir möchten sie jedoch nicht allein in diese subjektive Fertigkeit setzen, sondern zugleich in die Frechheit, objektiv schwere Sünden, eigentlich s. g. Laster, ohne Scheu zu begehen. Beides gehört auch psychologisch zusammen. Wer einmal im Geringeren und Leichteren Meisterschaft erlangt, schreitet über dieses zu Höherem, Schwierigerem fort, und wer in den niederen Regionen noch ein Stümper ist, wird sich auch selten in die höheren versteigen. So gehört denn, nach unserer Auffassung, zum strengen Begriff der Lasterhaftigkeit ein habituelles Sündigen einer- und die Verübung von Lastern andererseits. Diese Laster, in welchen die sieben Todsünden culminiren, sind die himmelschreienden Sünden. Wir wollen damit die

gewöhnliche Auffassung der Lasterhaftigkeit, wornach sie blos in der Fertigkeit im Sündigen besteht, nicht als falsch verwerfen, glauben sie aber durch Hinzunahme des objektiven Moments schärfer zu begrenzen.

2) Setzten wir die Gottentfremdung, wie sie sich in den sieben Todsünden offenbart, in die Beherrschung des höheren Menschen durch den niedern, also in die Uebermacht der Sinnlichkeit; haben wir sodann nachgewiesen, daß die sieben Hauptsünden den sieben Affekten entsprechen, so bleibt dieses Verhältniß auf dieser Stufe. Der niedere Mensch tyrannisirt den höheren und zwar um so mehr, als sich jetzt die Affekte (quia afficiunt animum), die auf der ersten Stufe zu Leidenschaften (quia animus patitur) verwilderten, auf dieser sich bis zum Wahnsinn und Furiosen steigern. Der Heißhunger des Geizes vergreift sich am einzigen Lamme des Armen. Die Wuth des Zornes tritt vor dem Blutvergießen nicht zurück, während die fleischliche Lust in die widernatürlichsten Sünden entbrennt. Kurz es entsteht jener Zustand, in welchem sich nach der Schilderung des Apostels Paulus die Welt vor der Ankunft des Erlösers befand.

§. 92.

Die himmelschreienden Sünden.

1) Den Namen himmelschreiende Sünden haben die Verbrechen erhalten, weil sie wegen ihrer Verruchtheit Gottes Strafgericht augenscheinlich über die herabrufen, welche sie begehen. Es sind ihrer vier: vorsätzlicher Todtschlag, Sodomie, Unterdrückung der Armen und Vorenthaltung des Dienstlohns. Die heilige Schrift sagt auch ausdrücklich, daß diese Sünden zum Himmel schreien. Der Herr sprach zu Kain: was hast du gethan? die Stimme von deines Bruders Blut schreiet zu mir von der Erde. Gen. 4, 10. Und der Herr sprach also: das Geschrei von Sodoma und Gomorrha hat sich gemehrt und

ihre Sünde ist sehr schwer geworden. Darum will ich hinabgehen und sehen, ob sie das Geschrei, so zu mir kam, im Werke vollbracht. Gen. 18, 20. Wittwen und Waisen sollt ihr nicht wehe thun, wenn ihr ihnen aber wehe thuet, werden sie zu mir schreien und ich werde ihr Geschrei hören. Exod. 22, 22. 23. Ihr (Reiche) habt euch Schätze des Zornes gesammelt für die letzte Zeit. Siehe der Lohn der Arbeiter, die eure Felder eingeärndtet haben, welcher von euch vorenthalten worden, schreiet: und ihr Geschrei ist zu den Ohren des Herrn der Heerschaaren gekommen. Jakob. 5, 4.

2) Der Grundtrieb der Natur ist, das Leben zu erhalten. Dieses geschieht auf doppelte Weise, einmal dadurch, daß sie das Bestehende in seiner Existenz zu sichern sucht, das anderemal dadurch, daß sie das Leidende und Schwache kräftigt und stärkt, um ihm zur vollen Existenz zu verhelfen. Die Widernatur auf ihrer höchsten Spitze wird darum die Untergrabung der Existenz sein, der Existenz sowohl des Individuums als der Gattung und die Unterdrückung des Leidenden und Schwachen. Die Existenz des Individuums wird aber vernichtet durch Mord, die der Gattung durch Sodomie. Das Schwache wird vernichtet und gehemmt durch Unterdrückung der Armen und durch Vorenthaltung des Dienstlohns [1]). Demnach offenbart sich die Widernatur in ihrer höchsten Steigerung in den himmelschreienden Sünden. In ihnen werden darum auch die sieben Hauptsünden als widernatürliche culminiren. Stolz und Trägheit im Guten offenbaren sich in allen vier, denn nimmer kann eine dieser Sünden da Platz greifen, wo ein ernstliches Streben nach dem Guten vorhanden ist. Stolz aber ist, wie bereits angegeben, die Grundlage aller Sünden. Die heilige Schrift

1) Von dieser Seite faßt auch Jesus Sirach diese Sünden auf, wenn er schreibt: panis egentium vita pauperum est: qui defraudat illum, homo sanguinis est. Qui aufert in sudore panem, quasi qui occidit proximum suum. Qui effundit sanguinem, et qui fraudem facit mercenario, fratres sunt. Eccles. 54. 25—27.

gibt auch selbst bei der Sodomie Hoffart und Müßiggang als Grund an. Siehe die Missethat Sodomas, deiner Schwester, war Stolz: gesättigt von des Brodes Ueberfluß reichten sie bei ihrer und ihrer Töchter Müßiggang den Armen und Dürftigen ihre Hand nicht. Ezech. 16, 49. Von den andern fünf Hauptsünden aber culminirt Unkeuschheit und Schlemmerei in der Sodomie, Zorn im Mord, Neid in Unterdrückung der Armen, Geiz in Vorenthaltung des Dienstlohns.

§. 93.

Mord.

a) Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll vergossen werden; denn nach Gottes Bild ist der Mensch geschaffen. Gen. 60, 6. Durch die letzten Worte ist die Verruchtheit des Mordes von ihrer religiösen und tiefsten Seite angegeben. Gott ist Herr des Lebens und des Todes. Ueber alle Thiere und Pflanzen darf der Mensch herrschen, über das Leben des Menschen nicht. Diese Herrschaft hat sich Gott vorbehalten. Wer sich also an einem Menschenleben vergreift, versündigt sich an Gott selbst.

b) Aus demselben Grunde darf sich aber auch Keiner sein eigenes Leben nehmen. Selbstmord ist immer Auflehnung gegen Gott als den Herrn über Tod und Leben, durch den das Grundverhältniß, das der schlechthinigen Abhängigkeit, wie es am sichtlichsten in dem Geben und Nehmen des Lebens hervortritt, aufgehoben wird. Daß der Mord zugleich Versündigung an der Menschheit sei, folgt aus der Erwägung, daß sie kein Aggregat verschiedener Einzelwesen, sondern ihrem Ursprung und Wesen nach eine Einheit ist (die allerdings durch die Sünde gestört, durch Christus aber in der Kirche und besonders durch das heilige Abendmahl, wovon im zweiten Bande, wiederhergestellt wurde), ein Organismus oder Leib. Jedes, auch das geringste Glied, hat an diesem Leibe seine sittliche Funktion, wer es daher vor Erfüllung seiner Lebensaufgabe

mordet, versündigt sich an der ganzen Menschheit. Ebenso widerspricht aber Mord und Selbstmord auch der Liebe des eigenen Ich. Das Leben ist die conditio sine qua non, um meine Heiligung und Vervollkommnung zu vollziehen, das Ziel, das mir Gott gesteckt, zu erreichen, wer darum sich selbst unreif vom Lebensbaume wegreißt, richtet sich nicht nur leiblich, sondern auch geistig zu Grunde. Wird der Selbstmord im Wahnsinnn vollzogen, so fällt freilich alle Schuld weil Zurechnung weg. Allgemein gilt aber dieser Satz nicht. Ist der Wahnsinn ein gewollter, durch Sünden verursachter, so ist auch das aus ihm Erfolgende, der Selbstmord, gewollt, also schuldbar.

Ob einem Solchen, der sich in selbstverschuldetem Wahnsinn das Leben nahm, das kirchliche Begräbniß zu verweigern sei, möchte ich verneinend entscheiden, da der Wahnsinn constatirt, die Verschuldung aber schwer zu ermessen ist. Ist es aber zweifelhaft, ob der Selbstmörder mit Ueberlegung oder geisteskrank seine That vollbrachte, so verlangen die meisten Moralisten Verweigerung des Begräbnisses, weil nach dem, was geschehen ist, der freie Wille zu präsumiren ist [1]).

c) Das Duell gehört vor dem Forum der Moral geradezu unter die Rubrik Mord. Man erklärt die Selbstmörder so gerne für Wahnsinnige. Ist es nun nicht auch Wahnsinn, seine Ehre durch einen Pistolenschuß oder Säbelhieb retten zu wollen? ist es nicht Wahnsinn, sein eigenes Leben muthwillig dem Tode Preis zu geben und sich in die nächste Gelegenheit zu versetzen, der Mörder eines Andern zu werden. Duellanten sollte man zur Strafe in's Narrenhaus schicken. Die Kirchenversammlung von Trient nennt das Duell einen verabscheuungswürdigen, unter Zuthun des Teufels eingeführten Gebrauch,

---

1) Cf. Liguori lib. 4. tr. 4. c. 1. dub. 1. n. 375. Derselbe Auktor beantwortet noch folgende Fragen: An liceat se occidere ad vitandam mortem duriorem? R. Directe se occidere numquam licet. — Licet carnem vigiliis, et inedia moderate affligere: qui autem advertens vitam iis notabiliter minui nihilominus continuaret, peccaret graviter.

der vom Erdboden vertilgt werden soll, weil mit dem blutigen Tode des Leibes auch die Seele zu Grunde gerichtet werde. Es belegt darum jene Fürsten, welche dasselbe in ihren Ländern gestatten, mit der Excommunication, ebenso die Duellanten und Secundanten (patrini), die zudem noch, für immer infam, wie Mörder gestraft werden sollen [1]).

d) Unter die Kategorie des Mordes gehört auch Abtreibung der Leibesfrucht, dieselbe mag bereits belebt sein oder nicht. Denn wenn im letzteren Falle auch das Leben nicht genommen wird, so wird doch seine unmittelbare Entstehung gehindert. Sixtus V. hat in der Bulle effraenatam vom Jahr 1588 bestimmt, daß All' die, welche wissentlich die Leibesfrucht, sie sei nun belebt oder nicht, abtreiben, oder auf irgend eine Weise dazu beistimmen, oder Müttern Arzneien dazu geben, denselben Strafen verfallen seien, welche die Mörder nach bürgerlichen und canonischen Strafen treffen. Außerdem belegt er sie noch insbesondere mit Excommunication und Irregularität ipso facto (wenn der Erfolg bezweckt wurde), deren Dispens und Lossprechung er dem Pabste reservirte. Gregor XIV. in der Bulle sedes apostolica vom Jahr 1591 hat jedoch die Irregularität und Excommunication für den Fall aufgehoben, daß der Fötus noch nicht belebt war, sodann hat er die Lossprechung von der Excommunication [2]), die auf

1) Qui vero pugnam commiserint, et qui eorum patrini vocantur, excommunicationis ac omnium bonorum suorum proscriptionis, ac perpetuae infamiae poenam incurrant, et ut homicidae juxta sacros Canones puniri debeant; et si in ipso conflictu decesserint, perpetuo careant ecclesiastica sepultura. Illi autem, qui consilium in causa duelli, tam in jure quam facto dederint, aut alia quacunque ratione ad id quemquam suaserint, nec non spectatores excommunicationis ac perpetuae maledictionis vinculo teneantur, non obstante quocunque privilegio, seu prava consuetudine etiam immemorabili. Trdt. sess. 25. c. 19.

2) Quod ad irregularitatem autem pertinet, per se loquendo, solus papa potest in ea dispensare, non vero episcopi, etiamsi abortus esset occultus; quia in facultate eis concessa a Tridentino ses. 24. c. 6. expresse est exceptum homicidium voluntarium. Lig. l. c. n. 397.

dem ruht, der einen belebten Fötus abtreibt, den Bischöfen gestattet und Solchen, die von denselben mit dieser Vollmacht betraut werden [1]). Die Mütter jedoch selbst sind nach der von Liguori mit Recht gemachten Auslegung der päbstlichen Bulle von der Excommunication ausgenommen, weil, wie dieser Heilige sagt, vorauszusetzen sei, daß Mütter, welche durch furchtbare Angst getrieben, vor einem solchen Verbrechen nicht zurückschrecken, auch die Excommunication gering schätzen werden und der Pabst darum, um sie von einem Fallstricke ihrer Seele und andern Gefahren, vorzüglich denen der sacrilegischen Beicht, zu befreien, ausgenommen habe.

Es drängt sich hier noch die Frage auf, ob auch dann die Excommunication und Irregularität eintrete, wenn es zweifelhaft ist, ob der Fötus bereits belebt war oder nicht. Die meisten Theologen entscheiden sich dahin, daß die achtzig Tage nach der Empfängniß bewirkte Abtreibung den Ursächer excommunicirt und irregulär macht. Nach der Beobachtung der Aerzte wird nemlich der männliche Fötus am vierzigsten, der weibliche am achtzigsten Tage belebt. Da nun aber immer mehr weibliche als männliche Personen geboren werden, so kann man im Zweifel annehmen, es sei ein weiblicher Fötus gewesen, der am achtzigsten Tage nach der Empfängniß belebt wurde [2]).

e) Die Verstümmlung ist ein theilweiser Mord, und da Niemand Herr seiner Glieder ist, darf er sie auch nicht verstümmeln, es sei denn nothwendig zur Erhaltung des Lebens. Das Glied ist zum Wohl des ganzen Körpers da; hat es aber diesen seinen Zweck durch Krankheit nicht nur verfehlt, sondern bewirkt es sogar das Gegentheil, so kann es weg-

---

1) Einige Moralisten behaupten, daß die Beichtväter, welche von ihrem Bischofe im Allgemeinen die Vollmacht erhalten haben, von den Reservatfällen zu absolviren, wenn die pro abortu foetus animati nicht insbesondere namhaft gemacht geworden sei, auch nicht darunter begriffen sei. Was jedoch Andere wie uns scheint, mit Recht bestreiten.

2) Liguori l. 4. tr. 4. c. 1. dub. 4. n. 396.

genommen werden. Das geistige Wohl kann aber immer anders gefördert werden, als durch Verstümmlung, denn die Sünde unterliegt dem Willen. Darum ist es nie erlaubt, um eine Sünde meiden zu können, sich selbst zu verstümmeln [1]), wie denn auch die Kirche die That des Origenes mißbilligt hat.

f) Nothwehr. Es kann, sagt Thomas, gar leicht geschehen, daß eine Handlung mehrere Folgen hat, von denen aber blos Eine beabsichtigt ist, während sich die andere ihr beigesellt. So kann der Akt der Selbstvertheidigung eine doppelte Folge haben, die Erhaltung des eigenen Lebens und eine sich ihr beigesellende, die Tödtung eines Andern. Das eigene Leben zu erhalten, ist aber nicht nur erlaubt, vielmehr ein Naturgesetz und kann es nicht anders als mit Tödtung des Nebenmenschen erhalten werden, so ist auch diese gestattet [2]). Eine an sich erlaubte Handlung wird jedoch sündhaft, wenn die Mittel dem Zwecke nicht angemessen sind. Gebraucht darum Jemand zur Erhaltung seines Lebens größere Gewalt, als nothwendig ist, so ist dieses sündhaft. Gebraucht er aber so viel Gewalt, als erforderlich war, um den Angriff auf sein Leben abzuhalten, so ist die Handlung gut und wenn der Angreifer auch das Leben verliert. Vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae. Das Sittengesetz verlangt auch nicht, daß der Bedrohte zu seiner Selbsterhaltung weniger energische Mittel ergreife, als nothwendig ist, nur um das Leben des Angreifers zu schonen. Denn das eigene Leben steht höher als das des Nebenmenschen. Ist aber die Absicht des Angegriffenen nicht auf Selbstvertheidigung, sondern auf Tödtung des Angreifers gerichtet, so ist dieses sündhaft. Denn

---

1) Thom. 2. 2. q. 65. a 1. ad 1.

2) Anders der hl. Ambrosius: tamen non *videtur*, quod vir christianus, et justus, et sapiens quaerere sibi vitam aliena morte debeat: utpote qui etiam si latronem armatum incidat, ferientem referire non possit; ne dum salutem defendit, pietatem contaminet, de off. l. III. c. 4. Für diese Ansicht beruft er sich auf Math. 26, 52.

auch bei der Nothwehr darf die Absicht nie auf Tödtung des Feindes gehen, sondern blos auf Selbstvertheidigung. Ist aber gar die Nothwehr dem Vertheidiger ein erwünschter Anlaß, sich zu rächen, so fällt auf den Thäter große Schuld [1]).

Da das Leben des Nebenmenschen einen größeren Werth hat, als unser eigenes zeitliches Gut, so glaube ich, wenn auch die früheren Moralisten [2]) beinahe durchgängig das Gegentheil lehren, es sei Keinem erlaubt, einen Dieb zu tödten. Anders stellt sich freilich die Sache, wenn bei Nacht ein Einbruch in ein Haus gemacht wird. Fliehen die Diebe auf gemachten Lärm hin nicht, so kann man sie allerdings mit Gewalt wegtreiben, da nicht zu wissen ist, ob sie nicht auch Mörder sind und die Probe nicht abgewartet werden kann. Dasselbe gilt, wenn der Gegenstand, den man mir rauben will, zur Erhaltung meines Lebens nothwendig ist.

g) Tödtung durch Zufall. Zufall ist eine außer der Absicht wirkende Ursache. Darum ist das durch Zufall Eintretende auch nicht gewollt, und da nur das Sünde ist, was frei gewollt ist, so ist das Zufällige als Solches auch nicht Sünde. Obwohl aber eine Handlung nicht direkt beabsichtigt und gewollt ist, so kann sie es doch indirekt sein, wenn das, was den Zufall herbeiführen kann, nicht entfernt wird. Wer deßwegen das nicht wegräumt, was eine Tödtung verursachen kann, will in gewisser Weise immer auch die Tödtung.

---

1) Non licet occidere si injuria jam est contracta, vel aggressor jam fugerit; quia id non esset se defendere, sed vindicare. Liguori l. c. l. 4 tr. 4. c. 1. dub. 3. n. 7.

2) Der hl. Antonius schreibt 3 p. t. 4. c. 3. §. 2. Item licita est defensio cum moderamine, non solum pro persona, sed etiam pro rebus; et non solum pro suis, sed etiam pro rebus sibi depositis et commodatis, et etiam pro rebus amicorum et propinquorum suorum, eos scilicet adjuvando. Von Innocenz XI. ist die folgende These (31) verworfen: regulariter possum occidere furem pro conservatione unius aurei und (32) non solum licitum est defendere defensione occisiva, quae actu possidemus, sed etiam ad quae jus inchoatum habemus, et quae nos possessuros speramus.

Diese indirekte Tödtung ist auf doppelte Weise möglich. Einmal wenn sich Jemand mit etwas Unerlaubtem abgibt (z. B. ein nicht Berechtigter mit Bereitung von Gift) und durch diese Beschäftigung ein Anderer das Leben verliert. Das Anderemal, wenn die nothwendige Sorgfalt nicht angewendet wird. Beschäftigt sich aber Jemand mit einem erlaubten Gegenstande und wendet er dabei die gehörige Sorgfalt an und wird dennoch ein Anderer dadurch getödtet, so ist hier keine Schuld.

§. 94.

Widernatürliche Unzucht.

Wird durch Zeugung das menschliche Geschlecht erhalten und sind die bereits angeführten Sünden der Unkeuschheit wider die Natur, sofern die sittliche Erhaltung des Geschlechts durch Untergrabung der Kindererziehung gefährdet wird; so sind die jetzt zu nennenden Sünden in einem noch viel höheren Grade gegen die Natur, weil durch sie die Erhaltung des Geschlechtes überhaupt positiv untergraben wird. Sind die Zeugungskräfte von Natur aus dazu geordnet, das Geschlecht fortzupflanzen, so werden sie in der unnatürlichen Unzucht zum Ruin desselben mißbraucht, sofern die Bedingungen nicht eingehalten werden, welche die Natur zur Zeugung eines Menschen verlangt. Dieser Bedingungen sind fünf. Die Vereinigung zweier von derselben Gattung aber verschiedenen Geschlechtes, durch die dazu geschaffenen und auf die gehörige Weise gebrauchten Organe. Diesem widersprechend gibt es fünf unnatürliche Versündigungen. Selbstbefleckung [1]), die dem ersten Requisit der Zeugung widerspricht; Bestialität, die aus der Gattung heraustretend, mit einem Thiere sich ver-

1) Hoc peccatum praeter propriam malitiam saepe aliam habet adjunctam v. gr. fornicationis, adulterii, incestus etc. cum quis nimirum simul imaginatur, ac desiderat congressum alicujus personae liberae, conjugatae etc. quod proinde, si fiat, in confessione aperiendum est. Lig. l. 4. n. 465.

sündigt; **Sodomie**, die sich mit Personen desselben Geschlechtes abgibt (die Sodomie ist eine **doppelte**[1]), und endlich jene **Ausschweifungen**[2]), die keinen gemeinsamen Namen haben. Ist schon die einfache Unkeuschheit Todsünde, die vom Himmel ausschließt, so ist dieses noch viel mehr bei der unnatürlichen Unzucht der Fall. Die schwerste unter diesen Sünden aber ist die Bestialität[3]), weil durch keine andere das göttliche Ebenbild und der Tempel des hl. Geistes so entweiht wird, wie durch sie, weßwegen sie auch im Alten Bund und früher in den christlichen Gesetzgebungen mit dem Tode bestraft wurde.

§. 95.

Unterdrückung der Armen.

Wehe denen, die Gesetze des Unrechts geben. Die Beschlüsse fassen und Ungerechtigkeit vorschreiben: so daß sie im Gerichte die Armen unterdrücken, und der Sache der Kleinen

1) Sodomia *imperfecta* est congressus cum debito quidem sexu, maris nempe cum femina, sed extra vas naturale; sodomia *perfecta* est congressus duorum ejusdem sexus, ut maris cum mare, vel feminae cum femina. Lig. l. c.

2) Inordinatus concubendi modus, quo semen extra vas effunditur, aut effundendi periculum infertur, est peccatum mortale, cum repugnet generationi, ad quam semen ex natura sua ordinatum est: et quidem gravius pollutione, cum ei superaddat inordinatum congressum. Quod si modus non servetur, tunc, modo diligenter avertatur periculum effusionis extra vas, juxta comm. sententiam non est peccatum per se mortale, sed veniale grave, nec contra naturam, sed praeter naturam. Dico per se quia potest esse, et est plerumque signum concupiscentiae mortalis, cum fit ex sola libidine sine causa, ut dicit Thom. Sed nullum erit peccatum, si hoc fiat ex necessitate, cum scilicet ob dispositionem alterutrius corporis conjuges non possunt servare modum ordinarium; nam tunc alter modus non est incongruus respectu illorum: sed contrarium, modo diligenter avertatur periculum effusionis extra vas. Antoine theo. mor. tr. de peccat. c. 7. a 4. q. 7.

3) Alexander VII. hat die Proposition verworfen: Mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infimae, ideoque sufficit dicere in confessione se procurasse pollutionem.

in meinem Volke Gewalt anthun, die Wittwen zu ihrer Beute machen, und die Waisen berauben. Jes. 10, 1. 2. Derselbe Weheruf ergeht im Neuen Testament aus dem Munde des Herrn selbst: Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr die Häuser der Wittwen verprasset. Matth. 23, 14. Mit Recht sagt darum Hirscher: wenn die am letzten Tage verurtheilt werden, welche die Hungrigen nicht speisten, die Nackten nicht kleideten, die Fremden nicht beherbergten rc., wie wird es denen ergehen, welche den Hungrigen das mühsam errungene Brod noch schmälerten und die Noth der Bedrängten zur Beraubung derselben benützten? Ein Gericht ohne Barmherzigkeit wird über die Unbarmherzigen ergehen [1]). Katholische Moralisten behaupten sogar, daß der Reiche, welcher einen Armen in der äußersten Noth nicht unterstützt habe, wenn ihm daraus ein Schaden erwachsen, zur Restitution verpflichtet sei. Wenn, sagt Laymann, ein Reicher einem Armen, der sich in der äußersten Noth befindet, das Nothwendige verweigert und der Arme deßwegen stirbt, so ist er nach dem strengen Rechte zur Compensation des Schadens verpflichtet [2]). Diese Consequenz, die übrigens Andere bestreiten, ist aus dem von Thomas [3]) und nach ihm von allen Theologen aufgestellten

---

1) Christl. Moral III. S. 619. 3. Aufl.

2) Laym. l. c. l. 3. tr. 3. p. 1. c. 1. n. 7.

3) Respondeo, dicendum quod ea quae sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali, vel juri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subveniatur hominum necessitati: et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem non impeditur, quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus: et ideo res, quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi: unde Ambr. dicit (et habetur in decretis dist. 47): esurientium panis est, quem tu detines; nudorum indumentum est, quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia, quam tu in terram defodis. Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus: si tamen adeo sit

Grundsatze abgeleitet, daß in der äußersten Noth Jeder auf das zur Erhaltung des Lebens Nothwendige ein Recht habe, so daß er es selbst nehmen könne, wenn man es ihm nicht gebe. Wir führen dieses besonders darum an, um das Widernatürliche der Unterdrückung der Armen recht scharf hervorzuheben, sind dabei aber derselben Ansicht, daß die Erhaltung des Lebens die Verletzung fremden Eigenthums erlaubt. Uebrigens gilt dieses nur für den Fall der äußersten Noth und der Besitzer darf durch die Wegnahme nicht in dieselbe Noth versetzt werden. Sodann darf der Nothdürftige nicht mehr nehmen als zur Fristung des Lebens nothwendig ist, und kann er sich vorher die Erlaubniß dazu erbeten, so ist er dazu verpflichtet.

§. 96.

Vorenthaltung des Dienstlohns.

Beide Sünden, die vorhin genannte und die gegenwärtige, sind nahe mit einander verwandt, weil auch Geiz und Neid, ihre Wurzeln, in enger Gemeinschaft stehen. Rührt die Unterdrückung der Armen aber mehr vom Neide her, der Niemand etwas gönnt und sich auch über das Lamm grämt, das der arme Mann besitzt und sucht er ihm durch Unterdrückung jeder Art das wenige Gute, das er hat, zu verkümmern, so läßt der Geizige seinen Knecht im Uebrigen in Ruhe, wenn er nur arbeitet und ihn nichts kostet. Das Objekt des Neides ist das Glück des Nebenmenschen überhaupt, das Objekt des Geizes das zeitliche Gut allein, so daß der Geizige sich nicht scheut, das im Schweiße des Angesichtes erworbene Brod dem Arbeiter vorzuenthalten.

---

evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest) tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis: nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae. Thom. 2. 2. 66. a 7.

Hieher gehörig ist die oft ventilirte Frage, ob ein Arbeiter, der von seinem Herrn verkürzt, dem also sein Lohn ganz oder theilweise vorenthalten wurde, sich heimlich schadlos halten dürfe. Im Allgemeinen kann diese Frage nicht mit Ja beantwortet werden, Innocenz XI. hat vielmehr den Satz verworfen: Knechte und Mägde können ihren Herrn heimlich entwenden, um sich für die Mühe, die sie für größer erachten, als das für sie empfangene Salair, schadlos zu halten (prop. damn. 37). Dazu bemerkten aber Salmeron, Leß, Suarez, Liguori ꝛc. die päbstlichen Bestimmungen wollen keinen Diener gegen die Gerechtigkeit verpflichten, deßwegen könne die Verwerfung der geheimen Schadloshaltung nicht ausnahmslos gelten. Wenn ein Knecht aus freiem Willen sich einen zu geringen Lohn ausbedungen habe, so könne dieser sich allerdings später nicht dafür schadlos halten. Ebensowenig könne er es, wenn er, ohne daß der Herr es verlange, mehr arbeite, als er schuldig sei. Müsse er aber, von seinem Herrn gezwungen, mehr arbeiten, als bedungen wurde und sei er, durch Noth gedrungen, die sich der Herr zu Nutzen machte, über einen offenbar zu kleinen Lohn mit ihm übereingekommen, dann sei die Schadloshaltung erlaubt. Er selbst dürfe jedoch die Größe der Schadloshaltung nicht bestimmen, auch ein mittelmäßig unterrichteter Beichtvater soll es nicht thun, sondern die Bestimmung soll einem in diesen Sachen bewanderten Manne vorgelegt werden. In Theoria scheint uns die Sache durchaus richtig zu sein, denn das kann nicht verlangt werden, daß ein armer Dienstbote sich ein himmelschreiendes Unrecht anthun lasse, in Praxi erheben sich aber Bedenklichkeiten. Wie viele Selbsttäuschungen pflegen hier mit- und unterzulaufen. Daher ist sich nicht zu wundern, wenn sich die positive Gesetzgebung dieser Art von Selbsthülfe durchaus abhold erklärt. Und, fügen wir diesen Worten von Stapf bei, da diese Gesetze im Gewissen verbinden, ist die Schadloshaltung (im wahren Sinn) in allen jenen Ländern unerlaubt, in welchen sie durch die

bürgerliche Gesetzgebung verpönt ist. Blos ein Fall ist uns bekannt, in dem der Knecht, besser Sklave, sich durch Beraubung seines Herrn, schadlos halten darf, und der ist, wenn ein Christ in widerrechtlicher türkischer Gefangenschaft gehalten wird. Diesen Gefangenen hat die Congregatio ss. Off. vom 23. August 1630 erlaubt, ihrem Herrn so viel zu nehmen, als sie zur Loskaufung aus der widerrechtlichen Gefangenschaft brauchen, als Compensation für die ungerechte Gefangenhaltung und den Schaden, den sie durch die Knechtschaft gelitten haben.

Drittes Kapitel.

Zustand der Unbußfertigkeit.

§. 97.

Das Wesen dieses Zustandes.

1) Mit diesem Stadium gelangen wir zu den schwersten, den dämonischen Sünden, die sich vorzüglich in den Sünden gegen den heiligen Geist offenbaren und in der Selbstvergötterung ihren Culminationspunkt erreichen. Wie wir aber dem Stande der Vollkommenheit die Hagiologie beifügen, richtiger, ihn in seiner Entwicklung bis zu dieser fortführen, so soll die Lehre vom Bösen in der Dämonologie zum Abschluß kommen. Wie jene eine Anticipation der Seligkeit im Himmel, so ist diese eine Anticipation der Verdammung in der Hölle; wie jene, welche in den höheren Regionen wandeln, von dem Lichtglanz des Himmels beschienen leuchten, so sind die, welche in diese Tiefen hinabgestiegen, von den Flammen der Hölle angeglüht, von ihrer Finsterniß umnachtet. Damit ist dann das Gute und Böse bis zu seiner äußersten Spitze verfolgt. Darum zerfällt uns dieses Kapitel in zwei Abtheilungen, deren eine die Unbußfertigkeit in ihrem menschlich natürlichen Verlauf schildert, die andere aber die dämonische Mystik in sich beschließt.

2) Knüpfen wir an den Zustand der Lasterhaftigkeit an,

dann wird sich die Verschiedenheit dieses Zustandes von dem der Unbußfertigkeit am Besten aufweisen.

Da die Sünde Abkehr von Gott und Zukehr zur Creatur ist, so fragt es sich, wie diese Abkehr und Zukehr beschaffen ist. Verweilen wir zuerst bei der Zukehr, so wird sich uns ein beachtenswerther Unterschied zwischen diesen und den widernatürlichen Sünden darbieten. Wir haben bereits ausgeführt, daß die Zukehr zu den Geschöpfen, dieselbe genau angesehen, eine Zukehr zu sich selbst, Selbstsucht sei. Je mehr der Mensch aus Leidenschaft sündigt, desto mehr wird ihm dieser innerste Kern der Zukehr verborgen bleiben. Er will eben seine Lust befriedigen und reflektirt nicht lange auf den Grund seines Begehrens. Die Böswilligkeit hingegen erkennt den Grund ihrer Zukehr, wie den der Abkehr von Gott, sie wendet sich von ihm ab und „erhebt sich über Alles, was Gott heißt oder göttlich verehrt wird, um sich selbst in den Tempel zu setzen und für Gott auszugeben.“ Kurz, was in den widernatürlichen Sünden verborgen und verhüllt wirkt, tritt in den dämonischen offen zu Tag, der Hochmuth. In jenen identificirt sich das Ich mit den Dingen, in diesen identificirt es die Dinge mit sich. So rechtfertigt sich auch hier, was wir Oben vom Stolz gesagt haben, daß er die Forma aller Sünden sei. Aus dem Gesagten folgt sodann weiter, daß die dämonischen Sünden Gott nicht nur mittelbar widerstreiten, sondern unmittelbar gegen ihn und das positiv göttliche Gesetz gerichtet sind.

Die Materie der widernatürlichen Sünden sind nemlich die Affekte. Die dämonischen Sünden stehen tiefer und wurzeln darum auch tiefer in den höheren Vermögen. Die Bosheit ist so zu sagen ihre Materie. Es kann allerdings auch eine widernatürliche Sünde in dem verbosten Willen ruhen, es gehört dieses jedoch nicht zu ihrem Wesen. Die Natur der dämonischen Sünde fordert hingegen förmliche Böswilligkeit, so zwar, daß die Sünde, die nicht aus Bosheit hervorgeht,

auch keine dämonische ist. Man gehe die Sünden gegen den heiligen Geist, die in diese Klasse gehören, der Reihe nach durch: Bosheit ist das Charakteristische aller. Sie wollen das Böse mit kalter reiflicher Ueberlegung. Das formale Princip dieser Sünde ist sodann die unmittelbare Abkehr von Gott, der unmittelbare Widerstreit gegen das positiv göttliche Gesetz und die Gnade. Sie stehen in dieser Beziehung in demselben Verhältniß zu den widernatürlichen Sünden, in welchem die theologischen Tugenden zu den sittlichen stehen; wovon später.

3) Welches ist nun aber das Verhältniß der niedern Vermögen zu den höheren, da nicht wohl anzunehmen ist, daß die durch die Lasterhaftigkeit in ihrem tiefsten Grunde aufgewühlten plötzlich verstummen werden? Sie treten nun, kann man sagen, in ihr natürliches Verhältniß zu den höheren Vermögen. Durch die vorhergegangenen Stufen wird der Geist ganz in die Dienstbarkeit des Fleisches gebracht, die letzten Regungen nach dem Guten werden erstickt und eine volle Erstorbenheit für das Bessere tritt ein. Verstockung, sagt Sailer [1]), ist der Zustand des Menschen, der das Gefühl der Nothwendigkeit sich zu bessern durch fortgesetztes, entschlossenes Sündigen ganz verloren hat und durch kein gewöhnliches Rührungsmittel zu diesem Gefühle mehr zurückgebracht werden kann. „Der heilige Geist hat sich schon durch den Propheten Jesaias treffend gegen eure Väter erklärt, indem er sprach: gehe zu diesem Volke und sprich: euer Ohr wird hören, aber euer Verstand wird es nicht vernehmen; euer Auge wird sehen, aber der Verstand wird es nicht einsehen, denn dickhäutig ist der Sinn dieses Volkes, schwerhörig sind sie geworden, und haben ihre Sinne fest zugedrückt, damit sie ja nicht mit ihren Augen sehen und mit ihren Ohren hören und mit ihrem Verstande wahrnehmen und sich etwa bekehren und von mir geheilt werden möchten [2]).

1) Christl. Moral I. 367.
2) act 28, 26—27.

Diese Erstorbenheit und Verhärtung hat ihren Grund darin, daß die höheren Vermögen, die für das Himmlische geschaffen, von den niedern überwältigt, thierisch geworden sind. Dennoch können sie ihre angeborene Herrschaft nicht ganz verläugnen, sondern, ist der Kampf ausgekämpft, sind die nach Oben rufenden Stimmen verstummt, ist der letzte bleiche Schimmer des höheren Lichtes verglommen, so ergreifen jetzt die höheren Vermögen wieder die Zügel, aber nicht mehr um die widerstrebenden niedern himmelwärts zu führen, sondern um sie voll teuflischer Bosheit in die tiefsten Abgründe des Verderbens zu leiten. Der Hochmuth, der sich auflehnt wider Gott und alles Göttliche, herrscht jetzt allgewaltig, seinen Willen zu vollbringen, setzt er alle Leidenschaften in Bewegung, das einemal sie mit kalter Ueberlegung zurückhaltend, das anderemal sie in ihrer ganzen Wuth loslassend, um etwaige Hindernisse zu beseitigen, so durch Raub und Mord, Unzucht, Lug und Trug zu seinem Ziele fortschreitend. Man sieht hieraus, jede widernatürliche Sünde kann dämonisch werden, aber ihr Charakter ist dann ein ganz anderer. Es ist nicht mehr der in plözlich auflodernden Zorn vollbrachte Mord, sondern der kalt überlegte und berechnete, der allerdings zur Vollführung der That den Affekt des Zornes zur Hülfe rufen kann, was übrigens bei vollendeter Meisterschaft nicht einmal nöthig ist. Es ist nicht mehr die aufflammende Begierde, die zum Ehebruch treibt, sondern die teuflische Bosheit eine Seele, eine Familie zu Grunde zu richten, die aber die fleischliche Lust nicht verschmäht.

So treten im letzten Stadium die Vermögen wieder in ihre rechte Ordnung, das ganze Verhältniß aber ist auf den Kopf gestellt und daher die Unbußfertigkeit. Wie dort Oben Gott aus allen Kräften geliebt wird, so wird er hier Unten aus allen Kräften gehaßt. Nirgends mehr findet vom Menschen aus eine andere Stimmung Eingang, da alle Kräfte und Thätigkeiten auf das verkehrte Endziel gerichtet sind.

Nimmt man noch dazu, daß diese Sünden ihrem Wesen nach gegen die göttliche Gnadenthätigkeit gerichtet sind, so mag man die Wahrheit des Satzes erkennen: es gibt Sünden, die weder in diesem noch in jenem Leben vergeben werden.

§. 98.

Die Sünden gegen den heiligen Geist.

1) Der hl. Augustinus ist der Erste, welcher sechs Sünden gegen den heiligen Geist aufführt, aber noch zerstreut an verschiedenen Orten. Petrus Lombardus hingegen stellt sie, unseres Wissens, zuerst zusammen und von da an finden wir die Sechszahl derselben für gewöhnlich in folgender Ordnnng [1]). 1) Vermessentlich auf Gottesbarmherzigkeit sündigen. 2) An der Gnade Gottes verzweifeln. 3) Der erkannten christlichen Wahrheit widerstreben. 4) Den Bruder um der göttlichen Gnade willen beneiden. 5) Gegen heilsame Ermahnungen ein verstocktes Herz haben. 6) In der Unbußfertigkeit bis an's Ende verharren.

Man nennt sie sehr oft auch, ein durch die heilige Schrift sanktionirter Sprachgebrauch, Lästerung des hl. Geistes. Lästern heißt die Güte und Herrlichkeit von Jemand beeinträchtigen [2]). Da Gott die Güte selbst ist, so wird diese gelästert, wenn man ihr etwas abspricht, was ihr gebührt, oder ihr etwas zuschreibt, was mit ihrem Wesen unverträglich ist.

---

1) Die himmelschreienden Sünden haben wir zuerst bei Canisius zusammengestellt gefunden. Thomas erwähnt ihrer noch nicht. Ebenso verhält es sich mit den neun fremden Sünden.

2) Respondeo dicendum, quod nomen blasphemiae importare videtur quandam derogationem alicujus excellentis bonitatis, et praecipue divinae. Deus autem est ipsa essentia verae bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius; et quidquid ad ipsum non pertinet, longe est a ratione perfectae bonitatis, quae est ejus essentia. Quicunque ergo vel negat aliquid de Deo, quod ei convenit, vel asserit de eo, quod ei non convenit, derogat divinae bonitati. Thom. 2. 2. 13. 1.

Betrachten wir die aufgezählten sechs Sünden von diesem Gesichtspunkte aus, so gehört die Vermessenheit der letztern Klasse an, während die übrigen fünf der ersten zufallen. Diese lästert nemlich Gott, sofern sie ihm zuschreibt, er vergebe die Sünden auch ohne Buße und verleihe auch ohne Verdienst den Himmel.

2) Das Objekt, auf das sich eine Handlung bezieht, übt auf sie einen solchen Einfluß, daß qualitativ verschiedene Objekte in den Handlungen einen Artunterschied begründen. Darnach theilen sich die Tugenden ab. Jene Tugenden, deren Objekt das natürlich Gute ist, nennt man sittliche, die, deren Objekt Gott ist, göttliche oder theologische Tugenden. Da nun das Böse eine Beraubung (wenn auch nicht allein) des Guten ist, so werden wir diesen Tugenden entsprechend zweierlei Arten von Sünden erhalten. Jene, welche den sittlichen Tugenden correspondiren, nennen wir die widernatürlichen, die den theologischen Tugenden widersprechenden, die dämonischen. Damit kommen wir auf das Hauptmerkmal. Die dämonische Sünde im strengen Sinne muß immer Gott zum Objekte haben, oder sie muß durchweg eine Sünde gegen den heiligen Geist sein [1]). Sie muß also mit Absicht und kalter Ueberlegung Gott dem höchsten Gute nicht nur mittelbar,

---

1) Ad primum dicendum, quod homicidium et blasphemia, si comparentur secundum objecta, in quae peccatur, manifestum est, quod blasphemia, quae est directe peccatum in deum, praeponderat homicidio, quod est peccatum in proximum: si autem comparentur secundum effectum nocendi, sic homicidium praeponderat; plus enim homicidium nocet proximo, quam blasphemia deo. Sed quia in gravitate culpae magis attenditur intentio voluntatis perversae, quam effectus operis, ideo cum blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino, simpliciter loquendo, gravius peccat, quam homicida. Homicidium tamen primum locum tenet inter peccata in proximum comissa. Thomas 2. 2. 13. 3. ad 1. Dieses mag zugleich genügen, um beurtheilen zu können, ob die himmelschreienden Sünden schwerer sind, oder die dämonischen. Damit vergleiche man die Worte des Ap. Paulus Röm. 1, 21 — 23. Die Abkehr von Gott, daß er vergessen und an seiner Statt die Creatur vergöttlicht wurde, das ist ihm die Hauptsünde und die übrigen Laster erscheinen ihm nur als Folge dieses Grundverderbens.

sondern unmittelbar widerstreiten. Unmittelbar widerstreitet sie ihm aber, wenn sie gegen ihn als den Erlöser und Begnadiger, der will, daß Alle selig werden, gerichtet ist; gerade so, wie die theologischen Tugenden unmittelbar auf Gott als den heiligenden, die Seligkeit verleihenden sich beziehen. Jetzt wird es auch deutlich sein, warum diese Sünden, Sünden gegen den heiligen Geist genannt werden. Dem heiligen Geiste wird besonders die Rechtfertigung und Heiligung zugeschrieben: „die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist.“ Röm. 5, 5. Er leitet die Gerechten durch die sieben Gnadengaben, von ihm kommen die umsonst verliehenen Gnaden. Weil nun die dämonischen Sünden gegen Gott als Begnadiger und Beseliger gerichtet sind, diese Werke aber besonders dem heiligen Geiste zugeeignet sind, haben sie mit Recht und sehr bezeichnend diesen Namen erhalten. Sie sind nicht ausschließlich gegen die dritte Person in der Gottheit gerichtet, sondern gegen Gott überhaupt als Beseliger (Gnade), im Unterschied von Gott dem Schöpfer (Natur). Sie setzen darum auch die übernatürliche Offenbarung, im Unterschied von der natürlichen, voraus. Ein Heide, der noch nie etwas vom Christenthum hörte, kann sie deßwegen auch gar nicht begehen. Denn unmöglich kann sich der gegen Glaube, Hoffnung und Liebe versündigen, der diese Tugenden nicht einmal dem Namen nach kennt.

Beziehen wir die dämonischen Sünden auf die theologischen Tugenden, so widersprechen je zwei Einer derselben. Der erkannten christlichen Wahrheit widerstreben und gegen heilsame Ermahnungen ein verstocktes Herz haben, bilden die Gegensätze gegen den Glauben. Wir werden sie darum auch beide unter dem gemeinschaftlichen Namen Unglauben abhandeln. Vermessenheit und Verzweiflung sind die zwei der christlichen Hoffnung widersprechende Extreme. Den Bruder um der Gnade willen beneiden und in der Unbußfertigkeit verharren, sind aber die Gegensätze der Charitas.

3) Eine Frage muß noch insbesondere erörtert werden, die, ob die dämonischen Sünden, oder die Sünden wider den heiligen Geist vergeben werden können. Das finale Verharren in der Unbußfertigkeit, wie es im Haß Gottes am Deutlichsten hervortritt, ist die dämonische Sünde per eminentiam. Augustin stellt sie auch in dem 71. Sermon allein als solche hin, wenn er sagt: „die Unbußfertigkeit selbst also ist Lästerung des Geistes, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben wird ... Diese Unbußfertigkeit also, so können wir mit einem Namen beides bezeichnen, sowohl die Blasphemie, als die Rede gegen den heiligen Geist, welcher in Ewigkeit keine Verzeihung zu Theil wird: diese Unbußfertigkeit, sage ich, ... erlangt durchaus keine Verzeihung weder jetzt noch künftig" [1]). Bleibt man bei ihr stehen und nimmt sie mit Augustin als die dämonische Sünde, so kann sie nimmer vergeben werden, weil das Subjekt nicht begnadigt sein will, sondern der göttlichen Gnade bis zum Lebensende sich hartnäckig verschließt. Von dieser Sünde gilt also das Wort Christi buchstäblich: Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen nachgelassen; aber die Lästerung wider den Geist wird nicht nachgelassen werden. Und wer ein Wort wider den Menschensohn redet, dem wird vergeben werden; wer aber wider den heiligen Geist redet, dem wird weder in dieser noch in der zukünftigen Welt vergeben werden [2]). Das was bei dem höchsten Gegenstande von Dingen einer Art am reinsten hervortritt, wird sich bei den niedern mit jenen aber verwandten Gegenständen, wenn auch in geringerem Maaße, ebenfalls finden. Die Unbußfertigkeit ist die höchste unter den Sünden gegen den heiligen Geist, in der sich das Wesen derselben am reinsten ausprägt, darum wird ein gewisser Grad von Unbußfertigkeit allen ankleben, und je mehr dieses der Fall ist, desto weniger werden sie Ver-

---

1) Aug. serm 71 de verb. Matth. 12. c. 20.

2) Matth. 12, 31. 32.

zeihung finden. Weil sich aber die übrigen fünf Sünden von der Unbußfertigkeit unterscheiden, so kann in ihnen das unbußfertige Verharren kein höchstes sein und ist es dieses nicht, so können sie Verzeihung erlangen [1]). Ist es allerdings schwierig, diejenigen, welche einmal erleuchtet worden, auch gekostet haben die himmlische Gabe und theilhaftig geworden sind des heiligen Geistes, deßgleichen gekostet haben das gute, göttliche Wort und die Kräfte der zukünftigen Welt und doch abgefallen sind, wieder zur Sinnesänderung zu erneuern [2]), so darf man doch das Wort „unmöglich“ nur in dem Falle urgiren, wenn diese Rückfälligen zugleich der finalen Unbußfertigkeit schuldig sind. Das sittliche Leben des Menschen ist nemlich in der Freiheit gegründet und diese wird nie gänzlich gebunden werden, so lange er in dieser Welt weilt. So wenig man Jemand vor seinem Ende selig preisen kann, so wenig kann man ihn vor dem Tode für unrettbar verloren erklären. Kann sich aber der Mensch bekehren, so kann er auch Verzeihung erlangen. Der, welcher dieses Letztere bestreiten wollte, müßte die unendliche Barmherzigkeit und Allmacht Gottes läugnen.

§. 99.

Unglauben.

1) Die Negation des Glaubens ist Unglauben. Um daher das Wesen des letztern kennen zu lernen, müssen wir einige

---

1) Ideo autem non solum verbum quod dictum fuerit contra filium hominis, sed omne prorsus peccatum et blasphemia remittetur hominibus; quia ubi hoc peccatum non fuerit cordis impoenitentis contra spiritum sanctum, quo in ecclesia peccata solvuntur, cuncta alia dimittuntur. Quomodo autem hoc dimittetur, quod etiam remissionem impedit aliorum: Omnia ergo dimittuntur eis, in quibus hoc non est quod numquam dimittetur; in quibus est autem, quoniam hoc nunquam dimittitur, nec alia dimittuntur; quia omnium remissio vinculo istius impeditur. Aug. l. c. c. 23.

2) Hebr. 6, 3—6.

Worte über jenen beibringen. Der Glaube ist ein gewolltes Wissen von Gott und göttlichen Dingen. Zur Bildung des Glaubens wirken also, abgesehen von der Gnadenthätigkeit, zwei Faktoren, Willen und Erkenntniß, zusammen. Darnach ist der Unglaube entweder eine Unkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge, oder ein Widerstreben gegen diese Kenntniß, ein nicht wissen Wollen. Da aber jede Sünde eine gewollte ist und etwas nur insofern Sünde ist, als es gewollt ist, so ist die erste Art Unglaube, die nichts von Gott weiß, weil sie nichts von ihm gehört hat, keine Sünde. „Wenn ich nicht gekommen wäre, und zu ihnen geredet hätte, so hätten sie keine Sünde. Joh. 15, 22." Solche Ungläubige werden darum nicht wegen ihres Unglaubens, sondern wegen der Erbsünde und der persönlichen Sünden, die sie gegen das Naturgesetz vollbrachten, verurtheilt [1]). In dem Widerstreben gegen den Glauben liegt das Sündhafte; das ist der Unglaube im wahren Sinne des Wortes. Dieser ist selbst wieder verschieden, je nachdem der Ungläubige hartnäckig im alten Unglauben verharrt, oder aber den bereits erkannten und angenommenen Glauben wieder verläugnet. Beides ist Sünde gegen den heiligen Geist, und es wird dadurch das gerechtfertigt, was wir im vorhergehenden §. anführten, daß diese beiden Sünden den Gegensatz gegen den Glauben bilden. Thomas entwickelt, ohne übrigens auf die Sünden gegen den heiligen Geist zu reflektiren, die er mit den übrigen Scholastikern anders auffaßt [2]), aus dem Wesen des Unglaubens heraus

---

1) Cajus stellte folgenden Satz, der aber verworfen wurde, auf: infidelitas pura negativa in his, in quibus Christus non est praedicatus, peccatum est.

2) Weil Bonaventura in seinem Breviloquium die unter den Scholastikern gewöhnliche Auffassung und Eintheilung der Sünden gegen den hl. Geist sehr gedrängt und bündig gibt, wollen wir seine Worte hersetzen. Quoniam peccati remissio fit a Deo per gratiam poenitentialem intra ecclesiasticam unitatem; ideo differentiae hujus peccati accipiuntur secundum quod directe impugnant illa tria. Aut enim impugnant ipsam gratiam poenitentialem in se aut in comparatione ad Deum, a quo datur, aut in comparatione ad eccle-

denselben Unterschied, wenn er sagt: betrachtet man den Unglauben in seinem Verhältniß zum Glauben, so gibt es zwei verschiedene Arten desselben. Da nemlich die Sünde des Unglaubens in einem Widerstreben gegen den Glauben besteht, so kann dieses auf eine doppelte Weise geschehen. Entweder widerstrebt man dem noch nicht angenommenen Glauben, das ist der Unglaube der Heiden, oder man widerstrebt dem angenommenen Glauben, sofern er in Zeichen vorgebildet ist (und durch Annahme dieser selbst angenommen wurde), das ist der Unglaube der Juden, oder sofern die Wahrheit offen vorliegt, und das ist der Unglaube der Häretiker (Thom. 2, 2. 10. a 5). Man mag nun anerkennen, daß die Juden, weil das Neue Testament im Alten Bund eingewickelt liegt, bereits den christlichen Glauben implicite angenommen haben, oder man mag es läugnen, die Eintheilung, die Thomas zu Grunde legt, ist augenfällig die in den zwei Sünden gegen den heiligen Geist markirt hervortrende, das einemal ein Verharren im Laster oder Unglauben, das anderemal ein Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit, wie sie in der Häresie und dem Pharisäismus zu Tage tritt. Den Unglauben dieser beiden nennt auch Canisius ein Widerstreben der Wahrheit und eine Sünde

---

siam, in qua suscipitur. Si in comparatione *ad unitatem ecclesiae*, sic quia unitas ecclesiae consistit in fide et charitate, sive in gratia et veritate; sic est duplex peccatum, scilicet invidia fraternae gratiae, et impugnatio veritatis agnitae. Si in comparatione *ad Deum dantem*, quia universae viae ejus, quantum ad justificationem, maxime sunt misericordia et veritas (psl. 24, 10); sic est duplex peccatum, unum quod impugnat misericordiam, et hoc est desperatio, aliud quod impugnat justitiam et hoc est impunitatis praesumtio. Si vero impugnat *ipsam gratiam poenitentialem in se*, vel secundum se, sic est duplex: quia gratia poenitentialis facit resilire a peccatis commissis, et praecavere a committendis. Contra primum est obstinatio mentis, contra secundum est impoenitentia finalis, secundum quod finalis impoenitentia dicitur propositum non poenitendi; sic enim est species peccati in spiritum sanctum. Secundum autem quod finalis impoenitentia dicit continuationem peccati usque in finem, sic est sequela omnium mortalium, quae in hac vita non remittuntur, et maxime omnium specierum peccati in spiritum sanctum. Brevil. III. c. 11.

gegen den heiligen Geist. Dieser Sünde machten sich die Pharisäer schuldig, sagt er, und, fährt er einige Linien weiter unten fort, diesen sind nicht unähnlich jene, welche Paulus Häretiker nennt [1]).

Von der Verstockung sprechend aber sagt derselbe Auktor: diesen sind jene gleich, welche den, der katholisch lehrt, nicht einmal hören oder lesen mögen, und den Schlangen gleich dem süßen Gesange, d. h. der gesunden Lehre der Kirche, die Ohren verschließen und zu sagen scheinen, gehe von uns weg, wir wollen von deinen Wegen nichts wissen [2]).

2) Da es nur eine Wahrheit gibt und der gesunde Verstand in derselben Zeit nicht Widersprechendes in sich fassen kann, so schließt die Hinwendung zu einer andern Lehre nothwendig die Abkehr von Gott und der göttlichen Offenbarung in sich. Diese Abkehr kann aber größer oder geringer sein, je nachdem die Irrlehre mehr oder weniger mit der Offenbarung verwandt ist. Der Monophysit hat sich vom Christenthum nicht soweit entfernt, wie der Arianer, obwohl auch er ein Ungläubiger ist.

Ist die Hinwendung zu einem Irrthume aber das Verschwindende, sofern es dem Unglauben nicht um einen andern Glauben zu thun ist, sondern blos um Abwendung von Gott und seiner Offenbarung, so tritt er in seiner wahrhaft dämonischen Natur hervor. Hier offenbart sich der Stolz als Princip der Sünde in seiner Nacktheit. Tritt jedoch das Widerstreben gegen die Wahrheit in Hintergrund und die Unwissenheit in Vordergrund, so nimmt die Größe der Sünde in demselben Maaße ab, als dieses geschieht. Dasselbe gilt vom Verharren im Unglauben. Ist es mit einem Widerstreben gegen die Wahrheit verknüpft, so gilt von diesem das Wort: wer nicht glaubt, ist schon gerichtet. Rührt aber das Verharren mehr von Unwissenheit als bösem Willen her, so verliert auch die Sünde ihren dämonischen Charakter.

---

1) Summa chr. doctr. de pecc. in spir. sanct. q. 5.

2) l. c. q. 7.

§. 100.

Vermessenheit und Verzweiflung.

1) Diese beiden Sünden gehen mit dem Unglauben Hand in Hand. Was vor dem Erkenntnißvermögen wahr oder falsch ist, das ist dem Willen gegenüber gut oder bös. Der Wille, der im rechten Verhältnisse zur Erkenntniß steht und verlangt, was die Vernunft als wahr anerkennt, ist gut. Der Wille aber, der das theoretisch Falsche verlangt, begeht in Praxi eine Sünde. Der Glaube lehrt: Gott will, daß Alle selig werden, er will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Und: Gott gibt denen, die ihn lieben, als Lohn für ihre guten Werke den Himmel. Das diesem Glauben entsprechende Verlangen und Vertrauen ist die christliche Hoffnung. Der Unglaube weicht aber von dieser Lehre auf doppelte Weise ab, sofern er dafür hält, Gott vergebe die Sünden nicht und verleihe dem Sünder seine Gnade nicht. Acceptirt der Wille diese Lehre, so entsteht Verzweiflung. Oder der Unglaube hält dafür, Gott strafe die Sünder nicht und belohne auch ohne Verdienst; daraus entsteht die Vermessenheit.

2) Die Verzweiflung glaubt ihr Seelenheil nicht wirken zu können und darum ewig verdammt zu werden. Sie entsteht aber nicht allein aus Irrglauben, sondern auch aus Trägheit, so daß auch ein Gläubiger verzweifeln kann, und jeder Gläubige, der noch zarten Gewissens ist, verzweifeln wird, der einerseits weiß, daß der Himmel Gewalt leidet, andererseits aber sich keine Gewalt anthun mag. Es kann Jemand sehr wohl glauben, daß Gott barmherzig ist, aber mit demselben Rechte auch glauben, daß er ihm nicht barmherzig sein wird, nicht nur, weil er zur Erlangung der göttlichen Barmherzigkeit nicht disponirt ist, sondern auch, weil er sich nicht dazu disponiren mag. — Das allen Sünden gegen

den heiligen Geist Gemeinschaftliche ist ein gewisser Grad von Unbußfertigkeit, der darum auch bei der Verzweiflung vorhanden ist. Durch die Hoffnung wird das Verlangen vom Bösen ab- und zum Guten hingelenkt, wo aber Hoffnungslosigkeit ist, stürzt sich der Mensch zügellos ins Verderben. Wer nichts mehr zu hoffen hat, hat auch nichts mehr zu verlieren; er fällt von Abgrund zu Abgrund.

3) Vermessenheit ist der vollendete Gegensatz zur Verzweiflung. Hofft diese zu wenig, so hofft jene zu viel. Zu viel kann man aber hoffen, wenn man allzu großes Vertrauen auf seine eigenen Kräfte setzt, oder wenn man von Gott Ungehöriges verlangt [1]). In dem letztern liegt die Sünde gegen den heiligen Geist, weil dadurch der Vermessene der zur Verzeihung der Sünden nothwendigen Gnade des heiligen Geistes verlustig wird. Oder wie kann der Verzeihung erlangen, der hofft, Gott verzeihe ihm, wenn er auch in seinem Sündenleben fortmache? d. h. wie wird sich der bekehren, der die Buße für etwas Ueberflüssiges hält? Unbußfertigkeit ist die Folge der Vermessenheit. Doch sagt Thomas, daß Vermessenheit eine geringere Sünde sei als Verzweiflung, weil es Gott eigenthümlicher sei zu erbarmen und zu schonen wegen seiner unendlichen Güte. Dieses komme Gott an sich zu, jenes aber wegen unserer Sünden [2]).

§. 101.

Beneidung um die göttliche Gnade und Haß Gottes.

1) Wir nehmen diese beiden Sünden zusammen, weil beide der Charitas entgegen sind. Ist die letztere unmittelbar auf

1) Ad secundum dicendum, quod praesumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis sperat de Deo; sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid, quod Deo non convenit: quod etiam est nimis sperare de Deo, quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuere. Thom. 2. 2, 21. a 2. ad 2.

2) Thom. 2. 2. 21. 2.

Gott gerichtet, so scheint die erstere mehr den Nebenmenschen in's Auge zu fassen. Es scheint jedoch nur so, denn sie trauert nicht über das Gut und Glück des Nebenmenschen im Allgemeinen, wie der Neid als Hauptsünde, sondern über die Gnade, die ihm zu Theil wird. Statt den heiligen Geist in seinen Wirkungen zu preisen und sich derselben zu freuen, ist sie niedergeschlagen. Das primäre Objekt auch dieser Sünde ist also Gott oder der heilige Geist, und der Mensch ist es blos in secundärer Weise, sofern er der Träger der göttlichen Gnade ist. Der Neid der Juden war nicht so fast auf Jesus gerichtet, als auf den, in dessen Kraft er wirkte. Diesen nannten sie den Beelzebub. Gerade darin aber zeigte sich ihr verstocktes Herz, daß sie statt den Vater im Himmel zu preisen, seine Werke dem Teufel zuschrieben. Darnach ergibt sich uns auch das Verständniß der Worte Christi: wer ein Wort redet wider des Menschen Sohn, dem wird vergeben, wer aber wider den heiligen Geist redet, dem wird weder in dieser, noch in der zukünftigen Welt vergeben werden. Matth. 12, 32. Wer blos den Menschen als Begnadigten beneidet, begeht die Sünde gegen den heiligen Geist nicht, wer hingegen den heiligen Geist selbst beneidet, d. h. darüber trauert, daß Gott voll Gnade und Wahrheit unter uns weilt, der ist unbußfertig, und darum gibt es für ihn kein Heil. Diese Sünde ist deßwegen auch mit dem Hasse Gottes oder der vollendeten Unbußfertigkeit am Nächsten verwandt und führt zu ihr. Denn der Schritt zum Hasse dessen, was man betrauert, ist nicht schwerer und nicht leichter, als der Schritt das zu lieben, an was man sich erfreut.

2) In der Unbußfertigkeit vorsätzlich beharren, ist so viel als in der beständigen Abkehr von Gott bleiben wollen. In der Abkehr von Gott beständig bleiben wollen, heißt aber ihn hassen. Wie nemlich der Wille seinem Wesen nach dem anhängt, was er liebt, so flieht er, demselben Wesen gemäß, was er haßt. So ergibt sich die Identität

von Unbußfertigkeit und Haß. Unbußfertigkeit ist blos Manifestation des Hasses. Ferner, wie schon bemerkt, ist mehr oder minder große Unbußfertigkeit das allen Sünden gegen den heiligen Geist Gemeinsame, weßwegen sie auch als solche, welche keine Vergebung erlangen, bezeichnet werden. In demselben Verhältnisse steht aber der Haß Gottes zu diesen Sünden. Jede derselben hat eine Beimischung von Haß. Das ist das Dämonische an ihnen, Haß und Unbußfertigkeit, Haß oder Unbußfertigkeit. Das gibt auch Thomas zu, nur zieht er eine andere Consequenz, die nemlich, weil der Haß zu allen Sünden gegen den heiligen Geist gehöre, sei er keine eigene Sünde [1]). Allein dasselbe gilt von der Unbußfertigkeit und doch zählt sie Thomas eigens auf. Sodann scheint uns der Haß in demselben Verhältniß zu diesen Sünden zu stehen, wie die Liebe zu den theologischen Tugenden. Ist aber jene deßungeachtet eine eigene Tugend, so auch diese eine eigene Sünde. Haben wir oben dem Stolz diese Stellung als Forma der Sünden angewiesen, so liegt darin kein Widerspruch mit dem hier Gesagten, weil der Haß blos die negative Seite desselben ist [2]). Drittens endlich wird sich die Identität der Unbußfertigkeit mit dem Hasse ergeben, wenn wir den Begriff jener genauer bestimmen. In der Unbußfertigkeit verharren kann zweierlei ausdrücken: 1) den Vorsatz fassen, nimmer Buße thun zu wollen und 2) das Verharren in der Unbußfertigkeit schlechtweg [3]). Das einfache Verharren in der Unbußfertigkeit,

---

1) Thom. 2. 2. 34. a 2. ad 1.

2) Sed amor Dei verus necessario secum trahit odium sui: amorque sui necessario trahit odium Dei, impossibile aliter. Raymund de Sabunde theol. natur. c. 172.

3) Hoffmann in seinem Schriftchen: die Sünde und Sünden gegen den heiligen Geist, macht wie schon Bonaventura (cf. das letzte Citat aus demselben am Ende) dieselbe Unterscheidung, hebt sie dann selbst aber wieder auf, weil er ad b sagt die wirkliche, reelle Ausführung dieses Vorsatzes. Die Worte „dieses Vorsatzes" sind offenbar wegzulassen, wenn es einen Unterschied zwischen Unbußfertigkeit und Unbußfertigkeit geben soll.

wenn der Sünder nicht zugleich auch den Vorsatz faßte, in derselben verharren zu wollen, ist keine Sünde gegen den heiligen Geist, sonst wären alle Verdammte Sünder gegen den heiligen Geist. Sich aber vornehmen, ich will nimmer Buße thun, und diesen Vorsatz ausführen, das ist Unbußfertigkeit als dämonische Sünde. Nun frage ich aber, kann Jemand einen solchen Vorsatz fassen, ohne von Haß zu glühen? Gewiß nicht. Dieser Vorsatz und seine Ausführung ist Haß, wie er sich in seiner Unmacht Gott gegenüber gebährden kann und auch gebährden muß.

§. 102.

Götzendienst.

1) Stellen die Sünden gegen den heiligen Geist mehr das Negative in Vordergrund, so müssen wir jetzt auch das Positive, das ihnen zur Seite geht, hervorheben. Denn die Negation mag nicht für sich bestehen. Die Abkehr von Gott ist zugleich Zukehr zur Creatur. Wie wir aber gesehen haben, herrscht in der Sünde die Natur über den Geist; ihren Einflüssen gibt er sich hin, was in seiner höchsten Steigerung zur Naturvergötterung führt. Hat der Mensch nemlich das wahre Centrum, Gott, verlassen, so sucht er sich ein anderes, und da er durch den Sündenfall die Herrschaft über die Natur verloren hat, sie vielmehr ihn beherrscht, eine Herrschaft, die er sich in den natürlichen Gebieten durch Kunst und Wissenschaft wieder erringen soll, so geschieht es gar häufig, daß er statt dessen sie als seine Herrin im vollsten Sinne des Wortes, als seinen Gott, anerkennt. Jetzt ist die Creatur eigentliches Endziel seiner Thätigkeit, die Abkehr von Gott vollendet diese Naturvergötterung, manifestirt sich aber im Polytheismus und Pantheismus. Wird nemlich die Natur in ihrer unmittelbaren Erscheinung, in diesen bestimmten concreten Gestalten vergöttert, so ist dieses Polytheismus. Da diese Form

des religiösen Bewußtseins dem denkenden Geiste nicht genügt, so schreitet dieser zum Pantheismus fort, der nicht die concreten Erscheinungen als solche göttlich verehrt, sondern das ihnen zu Grunde liegende Wesen zur Gottheit stempelt. Will man aber diese pantheistische Doktrin populär machen, so wird es nicht anders geschehen können, als durch Einführung des Polytheismus unter den Volksmassen. Der erstere ist nur das wissenschaftliche Sublimat des letztern und der letztere die populäre Form des erstern. Unglauben und Aberglauben laufen nemlich neben einander her. Wirft man Göttliches und Menschliches, Geistiges und Körperliches, Uebernatürliches und Natürliches wirr durch einander, so ist es nur allzu leicht geschehen, daß der Mensch bei diesem Hülfe sucht, die er doch nur von jenem erwarten kann.

2) Der Kern aller jener Lehren, die Gott und die Creatur coordiniren oder diese jenem überordnen, ist aber der Hochmuth, der, was er auch immer anbeten mag, zuletzt doch nur sich selbst meint, in der menschlichen, besonders der philosophirenden Creatur das Edelste und Beste und Würdigste von allem Seienden anerkennend. Gibt die wahre und rechte Weltanschauung überall Gott die Ehre; strebt sie, die Dinge nur in ihm schauend, all ihr Wissen in ihm als dem ersten Principe wie zu finden, so auch das Gefundene an ihm zu berichtigen und auszugleichen; dann will die falsche und irrige, daß der Geist in sich wie im Spiegel alle Dinge schaue und schauend sie erkenne: sie sollen sich um das ihm einwohnende Princip ordnen, und wie sie in ihm gründen, so auch in der Erkenntniß sich an ihm, als dem allgemeinen Erkenntnißgrunde, purificiren und rectificiren. Die nächste Folge aus der Versetzung der Principien ist also die frevle Anmaßung: die Herrschaft, die Gott über alle Reiche der Schöpfung übt, auf das Geschöpf selbst überzutragen; das geistige Gebiet, das Gott dem Menschen zu bewahren und zu bebauen anvertraut, als persönliches Eigenthum an sich zu reißen, und als unbe-

schränkter Herr und Gebieter in ihm zu schalten und zu walten, nach eigenem Wohlbefinden [1]).

§. 103.

Die dämonische Mystik. [2])

1) Der triumphirenden Kirche im Himmel steht die triumphirende der Hölle gegenüber, und jener streitenden, die auf das dem Menschen angeborene und durch die Gnade hinzukommende Gute fußend gegen das Böse ankämpft, steht eine andere streitende gegenüber, die auf das Verderbniß der menschlichen Natur und auf die Mitwirkung Satans sich stützend den Kampf gegen das Gute übernimmt. „Das Haupt des Einen der Kampfgenossen ist der, der durch das Erlösungswerk ihre Innung zuerst begründet, und zwar in seiner der Gottheit verbundenen Menschheit, in dem ihr eigenthümlichen Gebiete der Sichtbarkeit, wie in seiner Gottheit durch alle Unsichtbaren hindurch; während die Andere in der Sichtbarkeit ihres Hauptes noch gewärtig ist, und bis zu seiner Zukunft einstweilen als unsichtbares den verehrt, der im Sündenfalle in Drachengestalt den Grund zu ihr gelegt. Ueber dem Kampfe aber, den beide Reiche unablässig mit einander führen, schwebt die Gottheit, von ihm selber unberührt, ihrerseits aber ihn beherrschend, den guten Streit durchgeistigend und ernährend, den bösen aber bindend und begränzend; überall die böse Absicht zur guten Wirkung wendend, und so unbeschadet der Geisterfreiheit ihren Willen vollbringend und ihr Reich ausbreitend [3]).

---

1) Görres l. c. III. 586.

2) Da ich über diese Materie keine Quellenstudien gemacht, halte ich mich durchgängig an Görres, der im 3. u. 4. Band erste und zweite Abtheilung den Gegenstand behandelt. Blos Schram instit. theologiae mystic. habe ich beigezogen, der übrigens die dämonische Mystik nur im Vorbeigehen berührt. Weibel hat Schram geistlos excerpirt.

3) Görres III. 506.

2) Es geht aber eine stetige Continuität durch alle Reiche im Geschaffenen. Jedes steht mit Jedem in Verbindung und einigt sich mit ihm, ist ein Band vorhanden, das sie unter sich verbindet. Ist daher der Mensch in seiner aus Allem zusammengesetzten Persönlichkeit auch nothwendig mit Allem in Verkehr; dann ist ein solcher ihm auch mit der dämonischen Welt aufgethan, und das Böse, das in ihm ist, bildet alsdann das Band, das mit derselben ihn verknüpft. Der Eintritt in diese Gebiete wandelt aber auch seine Natur um, sie mehr und mehr dämonisirend. Denn das neue Princip ergreift ihn in allen Kreisen seines Daseins, umstrickt sie im Fortschritt enger und enger und eignet also das Ganze stets ausschließlicher sich an, ihm seinen eigenen Charakter aufdrückend. Diesem verkehrten Wesen entspricht sodann eine verkehrte Weltanschauung, der das Unnatürliche natürlich, das Feindliche freundlich erscheint und wird.

Je nachdem nun der Mensch, dem Reiche der Finsterniß verfallen, diese Mächte aufsucht, oder von ihnen aufgesucht wird, treten uns in der dämonischen Mystik zwei große Erscheinungen entgegen, die Besessenheit und die Zauberei, deren Wesen wir in größt möglicher Kürze darstellen wollen.

§. 104.

Besessenheit.

1) Durch die Sünde kommt der Mensch in die Gewalt Satans, sie ist die Fessel, die ihn an die Hölle schmiedet [1]). Und wie die Gnade gottverwandt macht und die Liebe ihn mehr und mehr in Gott transformirt, so daß er Ein Geist mit ihm wird, so begibt es sich auch mit dem Bösen. Je

---

1) Constat, immundos spiritus non aliter posse in illos, quorum obtenturi sunt corpora, penetrare, nisi prius eorum mentes, cogitationesque possederint. Cassianus collat. 7, c. 24.

größer die Herrschaft der Sünde, desto dämonischer der Mensch. Nach Origenes hat jeder Affekt sein eigenes Dämonium, jede Versündigung, die sich an ihn knüpft, wird daher jenes Dämonium und hinwiederum dieses jenen bewegen. Die Assonanzen werden dadurch gegenseitig erweckt und die ruhenden Rapporte also in Thätigkeit versetzt, die unter gewissen Umständen zur Besessenheit sich steigern können. Denn wie der Organismus, wenn irgend eine krankhafte Störung das Gleichgewicht gebrochen, sogleich in ein ganz anderes Verhältniß zur Naturumgebung tritt, und zwischen den organischen und den physischen Kräften sich sogleich Sympathien und Antipathien kund geben, die durch alle Elemente bis zu Mond und Sonne hinaufreichen; ebenso ist es auch um die Seele beschaffen, wenn irgend eine tief einschneidende Leidenschaft aus jener Temperatur vorbrechend, von der höheren Disciplin sich reißt, und gewaltsam Alles in ihre Richtung drängt. Nichts vermag so rasch und schnell den Frieden der Seele störend zu trüben, als eine solche tief einschneidende leidenschaftliche Bewegung; die ihr Innerstes in allen ihren Kräften ebenso zersetzt, wie die physische Bewegung im Schwingen und Reiben die Naturkräfte scheidet; daß sie in mancherlei magnetischen und electrischen Wirksamkeiten aus ihrer Verborgenheit hervortreten, und in ihrem Spiele mit den entsprechenden Weltkräften vielfach sich verflechten. Die aufgeregte geistige Innerlichkeit in ihren untern Gebieten, um den Schwerpunkt ihrer Thätigkeiten, auf- und niederschwankend, wird darin leicht zum geistigen Magneten, der in die Tiefen der Unsichtbarkeit hindeutet, und nehmend und gebend dort neue Wahlverwandtschaften knüpft und löst [1]). Die Sünde also ist in der Regel [2]) das eigentliche und wahre Band, in dem diese Verhältnisse sich knüpfen, und in diesem Sinne sagt

1) Görres l. c. III. 697.

2) In der Regel, denn Görres führt Beispiele an, wo auch die kleinste Verschuldung durch Besessenheit gestraft wurde, ja die Kirche verehrt eine bis beinahe zu ihrer Todesstunde Besessene als selig, Eustachia nemlich.

der heilige Augustinus: die feindliche Macht gewaltigt und unterjocht Niemanden, außer durch die Gemeinschaft des Vergehens; und wieder: die Dämonen können Niemanden besitzen, außer den, welchen sie zuvor betrügerisch hintergangen [1]). Die Vergehen, die am häufigsten durch Besessenheit gestraft werden, sind aber jene, die gegen Gott selbst verübt werden. So berichtet Cyprian [2]), viele seien zu seiner Zeit besessen worden, die vom Glauben abgefallen; da diese das Licht nicht gewollt, führte dieser Abscheu sie ganz natürlich in Rapporte mit dem Geiste der Finsterniß. Derselbe fügt hinzu: Männer und Frauen seien von diesem Uebel befallen worden, weil sie ohne gehörige Vorbereitung, durch Beichte [3]) und Reue, zu dem Tisch des Herrn hinzugegangen. In dieses vorgefundene Böse ergießt der Dämon die Kraft seines eigenen und schwellt es an, daß es, aus allen seinen Ufern tretend, die Persönlichkeit überfluthet. Die ihm noch fehlende concentrische Richtung auf eine böse und falsche Einheit trägt er in seine Zerstreuung ein; den Fluch aber, der ihn selbst getroffen, und der von ihm wieder ausgehend Alles in den Wirkungskreis des Verderbens zieht, theilt er in vielgefärbten Strahlungen den von ihm Besessenen mit, und indem er sein Inneres damit durchdringt, erweist er sich in Allem nach Möglichkeit als der Entheiliger und Verderber.

2) Wie im ersten Theile gezeigt, unterscheiden wir einen höheren und niederen Menschen, die beide in der Persönlichkeit zur Einheit zusammengeschlossen sind. Der höhere Mensch ist dem niedern als Basis unterstellt, ihn von innen heraus lenkend und regierend, oder, der niedere ist vom höhern in Besitz genommen, besessen. Im Zustande der Lasterhaftigkeit wendet sich dieses Verhältniß um, der niedere besitzt den höheren Menschen, doch ist nicht zu übersehen, daß der niedere Mensch

1) De civ. Dei 10. c. 22; 4. c. 32.
2) De lapsis c. 24 u. 26. edid. Goldhorn.
3) Görres IV. 1. S. 93.

den höheren, die Affekte den Willen nicht so besitzen können, das dieser von jenen in Fesseln geschlagen genöthigt würde [1]). Eine solche Besessenheit wird auch der entschiedenste Rationalist zugeben. Außer dem Ich gibt es aber auch ein Nichtich, und da fragt es sich: kann unser Ich auch von einem Nichtich besessen werden?

Gott, der die Seele geschaffen, unterstellt sich ihr so, daß er sie von innen heraus bestimmen könnte. „Gott, sagt Gregor der Große, ist in Allem, aber nicht eingeschlossen; außer Allem, aber nicht ausgeschlossen; innen, weil er Alles trägt, außen, weil er Alles in seiner Größe beschließt: durch Alles ist er ausgegossen und in der Essenz der Seele gegenwärtig.“ Er könnte also die Seele vollkommen besitzen, allein sich selbst Schranken setzend läßt er die freie frei gewähren. Er klopft blos an der Thüre, Einlaß begehrend, um mit ihr Abendmahl zu halten. Besitzt Gott selbst die Creatur nicht von innen heraus, so wird das um so weniger von einem andern Geschöpfe geschehen können. Nie wird sich daher die Besessenheit so weit erstrecken, daß durch sie der Dämon die Seele von innen heraus lenkt und regiert [2]). Eben so wenig kann er die Seele aus ihrer Stellung, vermöge der sie das Leibliche trägt und lenkt, verdrängen, weil damit das Band, das die niedern Kräfte mit den höheren verknüpft, gelöst und der Tod herbeigeführt würde. Andererseits ist die Besessenheit mehr als die Einwirkung eines außer dem Menschen Stehenden, weil sie sonst von der Versuchung und der durch die Sünde mit dem Dämon eingegangenen Wahlverwandtschaft nicht unterschieden wäre. Es muß daher, nach Görres, zwischen der blos virtualen Nähe und der Immanenz ein mittleres Verhältniß zwischen dem Dämon und der Seele bestehen.

---

1) Cf. §. 46.

2) Daemones per energicam operationem non credimus substantialiter illabi animae, sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti soli illi possibile est, qui creavit: qui natura subsistens incorporeus culpabilis est suae facturae. Gennad. de eccl. dogm. c. 83.

Wäre die ursprüngliche Ordnung geblieben, der gemäß die niedern Vermögen in Einheit und Harmonie mit den höheren wirken, so hätte der Dämon in diese geschlossene Einheit keinen Eingang finden mögen. Durch die Sünde aber wurde diese Einheit zerrissen, die niedern Vermögen gelüsten gegen die höheren, und so hat der Dämon, wo er fußen kann. Er verbindet sich mit diesen und wirkt nun dem Willen entgegen. Er bemühet sich, den niedern Vermögen von außen her sich zu unterstellen, wie die Seele dieses von innen heraus thut. Ist ihm dieses bis zu einem gewissen Punkte gelungen, so theilt er sich mit der Seele in den Besitz des Menschen. Alle Vermögen, mit Ausnahme der katerochen freien, des Willens, werden von ihm besessen, wie der Wille sie besitzt. Wie dann die Seele auswirkend oder einwirkend sich zum Ausgangspunkte und Strebepunkte ihres Wirkens macht; so strebt er die gleichen Vermögen zu beherrschen, und sich selbst ihnen als Anfang und Endziel ihres Thuns zu setzen, und vicarirend an ihrer Stelle sich unterzuschieben, ja, der direkten Richtung der Kräfte eine verkehrte entgegenwerfend [1]). Wie die Beweger in den automatisch bewegten, also sind diese Mächte daher in den Körpern, und zugleich doch außer ihnen; etwa wie die Natur im Organism ist, wenn sie im Athemzuge das Lungensystem, oder in der peristaltischen Bewegung die Eingeweide, mit den innern Lebenskräften sich in die Wirkung

1) Görres, dessen Worte wir von diesem Satze an oben wiedergeben, beschreibt diesen Wechselverkehr im III. Band S. 302 näher so: Endlich ist es um die Gedanken und Ideen nach Oben hin ebenso beschaffen, wie um die Leidenschaften und Affekte gegen die Niederung des Menschen hin. Den Gedanken, die der Eine von Innen heraus denkt, wirft der Andere Gedanken entgegen, die er seinerseits ihm eingedacht, und den aus- und einquellenden Gefühlen und Affekten des Ersten begegnen ein- und ausquellende des Andern. Es bildet sich also in dieser Wechselwirkung eine Doppelströmung, von Persönlichkeit zu Persönlichkeit, durch alle Gebiete derselben hindurch; so zwar, daß überall das von Außen herantretende als das Mächtigere, das von Innen vorbrechende umfaßt, zurücktreibt, bemeistert und beherrscht; ohne darum dem innern Seelischen anders, als durch Antrieb, Lockung und Verführug irgend etwas anzuhaben.

theilend, bewegt; und mehr noch, wenn diese Verrichtungen krankhaft, auf die eine Seite hin zunehmend, verändert werden. Denn wie die Seele als geistige Einheit überall Zugang hat, so auch der Dämon nicht minder; wie sie in dieser einigen Einheit nicht theilbar ist, so auch er nicht in der seinen. Aber wie Jeder von beiden sich in seine Gegensätze öffnet, so mögen sie auch sich in einander öffnen, und wechselseitig durch Zwang oder Entgegenkommen zur Gemeinschaft gelangen. Wie die Seele in ihrer leiblichen Unterstellung ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile ist, und darum wohl eine Mitte im Organism hat, keineswegs aber einen Sitz in ihm, so ist der Dämon in jener Besessenheit ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile; er hat also keinen Sitz in ihm, ob er gleich eine Mitte außer ihm hat, von der aus er die Circumferenz des Besessenen zu der seinen macht. Besessenheit ist also eine Art von gewerbschaftlicher Mehrherrschaft in der Gemeinschaft der Güter; eine Genossenschaft, die daher keineswegs auf die bloße Zweizahl sich beschränkt, sondern in jeder Zahl sich abschließen kann. Und die Verbindung, wie sie also im Quantitativen wechselt, ist ebenso qualitativ dem Grade nach des Wechsels fähig; denn der Fortschritt in der Ordnung des Bösen verstrickt mehr und mehr, und indem diese, die Freiheit bindend, das Herausschreiten hindert, sind unendliche Grade der Verschlingung und der loseren oder innigeren Gemeinschaft denkbar. Wie enge sie aber immer sei, das Böse, das aus dieser Verbindung hervorgegangen, kann dem Besessenen nicht zugerechnet werden; es fällt ihm nur zur Last, wenn er allein und frei es hervorgerufen. Ueber die Weise aber nun, wie dieser Einschlag geschieht, darüber findet in den Büchern der Offenbarungen der heiligen Hildegardis sich eine Vision, in der sie sich darüber zu unterrichten gesucht. Es wurde ihr in derselben eine gewisse Besessene gezeigt, und sie sah diese von einer Schwärze und einem zusammengeballten teuflischen Rauche umgeben und beschattet, der auch die ganze sinnliche Seite

ihrer vernünftigen Seele befing, und ihr nicht gestattete, in voller freier Geistigkeit zu athmen. Es war, wie wenn der Schatten eines Menschen oder irgend eines andern Dinges, oder ein aufsteigender Qualm das ihm Gegenüberstehende umhüllt und durchzieht; sie hatte daher ihre gesunden Sinne und Wirkungsweisen verloren und schrie oft unschicklich auf und that deßgleichen. „Indem ich nun, sagt sie, darüber nachdachte und erforschen wollte, wie und in welcher Weise die teuflische Form (das Wort hier für Substanz gebraucht) in die Menschen eingehe, sah ich und erhielt zur Antwort: daß der Teufel in seiner Form, wie er ist, keineswegs in den Menschen eingehe, sondern ihn mit dem Schatten und Rauche seiner Schwärze beschatte und bedecke. Denn, ginge seine Form ein in den Menschen, dann würde schnell der Verband seiner Glieder aufgelöst, und zwar schneller als die Spreu vom Winde zerstreut wird. Darum gestattet ihm Gott nicht, daß er eingehe in den Menschen mit seiner Form. Aber mit dem Obengenannten ihn durchgießend verwirrt er ihn in Unschicklichkeit nnd Wahnsinn, wüthet aus ihm mit Lästerworten wie aus einem Fenster hervor, und bewegt seine Glieder von Außen, ob er gleich in ihnen seiner Form nach keineswegs zugegen ist, wobei seine Seele unterdessen wie betäubt in der Unwissenheit dessen ist, was das Fleisch in der Zwischenzeit beginnt [1]).“ Man sieht, sie hatte das Problem in rechter Weise aufgefaßt, und die scharfe Lösung war ihr gezeigt worden. Kann der Dämon mit seiner Substanz eingehen in die Substanz des Menschen? hatte sie gefragt, und die Antwort war: er kann es nicht, denn die höhere und darum stärkere Essenz, wenn von der Mitte ausgehend, würde in ihrer Feindlichkeit das Band, in dem alle Glieder mit der niederen und darum schwächeren Essenz verbunden sind, auflösen. Er überschattet also mit dieser seiner feindseligen Kraft

---

1) Vita S. Hildeg. l. 3. c. 2.

blos diese Glieder, und durchgießt sie mit seinen Finsternissen; zugleich die sinnliche Seite der Seele bemeisternd, und von ihren Organen Besitz ergreifend. Er wohnt also nicht in seiner Substanz der Substanz der Seele, sondern nur in seinen Attributen denen der ihrigen ein; ganz übereinstimmend mit der Lehre der Theologen, und weder die obsessio mit der possessio verwechselnd, noch weniger eine bloße circumsessio [1]) statuirend, sondern blos die substanzielle Durchdringung ausschließend [2]).

§. 105.

Zauberei.

1) Hat sich in der Besessenheit das radikal Böse, an die Sünde anknüpfend, allmählig in die Seele eingeschlichen und zuletzt sich dort eingenistet, so wird dasselbe in der Zauberei aufgesucht und zu Hülfe gerufen. Die Besessenheit wird daher meistens von der Lasterhaftigkeit ihren Ausgang nehmen, die Zauberei hingegen die Unbußfertigkeit in der Regel als Disposition voraussetzen; jene totale Umkehr, in der die höheren Vermögen noch abwärts streben. Die Hauptfaktoren der Unbußfertigkeit sind aber der Hochmuth und sein polarer Gegensatz, der Haß, und zwar Haß Gottes und ein Hochmuth, der sich Gott gleich stellt; zur Realisirung beider Gelüste ist der Mensch zu unmächtig. Wie aber der Mystiker durch Vereinigung mit Gott gehöht wird, so sucht der Zauberer durch Vereinigung mit den Dämonen zu größerer Macht zu gelangen. Indem sie ihre Kräfte mit dem in der Sünde ihnen verwandten menschlichen Vermögen einen, geben sie diesen wirklich auch eine ihnen sonst fehlende übermenschliche Gewalt zum Bösen, während andererseits der Dämon mit der plasti-

---

1) Auf die Obsessio und circumsessio gehen wir nicht weiter ein, außer insofern die erstere im Folgenden berührt wird.

2) Görres l. c. IV. 1. S. 47.

schen Fülle, die ihm zu Theil geworden, einen ihm sonst mangelnden direkten Einfluß auf menschliche Angelegenheiten erlangt. Denken wir uns diesen Verband mit Satan als den höchsten, und die Einwirkung auf das menschliche Geschlecht als die umfassendste, so begegnet uns jener Mensch der Sünde, den der Apostel den Antichrist nennt. Lasset euch von Niemanden irre führen, schreibt er an die Thessalonicher; denn zuvor muß der Abfall kommen, und offenbar werden der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der sich widersetzt, und sich erhebt über Alles, was Gott heißt oder göttlich verehrt wird, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt, und sich für Gott ausgibt. Erinnert ihr euch nicht, daß ich, da ich noch bei euch war, euch dieses sagte? Und nun wisset ihr, was ihn aufhält, bis er offenbar werde zu seiner Zeit. Denn das Geheimniß der Bosheit ist schon wirksam: nur soll der, welcher jetzt aufhält, so lange aufhalten, bis er hinweggeräumt ist. Und dann wird jener Bösewicht offenbar werden, welchen der Herr Jesus wird tödten mit dem Hauche seines Mundes und zu nichte machen durch den Glanz seiner Ankunft, ihn, dessen Ankunft geschieht gemäß der Wirkung des Satans mit allerlei Kraft, Zeichen und falschen Wundern, und mit allerlei Verführung zur Bosheit für die, welche verloren gehen, darum, weil sie die Liebe der Wahrheit nicht angenommen haben, um selig zu werden [1]).

Damit ist das Böse bis zu seiner höchsten Steigerung fortgeführt, und wir fügen diesem nur noch die gewöhnlichen Arten der Zauberei, nach Görres, bei.

2) Das Endziel des Sünders liegt ganz innerhalb der geschaffenen Gebiete; aber das untere, in das er sich eingewiesen findet, ist seinem Hochmuthe zu enge und seiner Vermessenheit zu beschränkt und zu mittellos, darum möchte er, keck in die höheren Regionen einbrechend, die stärkere Macht

---

1) 2. Thessal. 2, 3—10.

seinem Uebermuthe dienstbar machen, oder dem Stärksten sich hingeben und ihm in Knechtschaft dienen, damit er in Gewalt des Gebieters, obwohl der Hölle in Hörigkeit verpflichtet, auf Erden doch Herrschaft übe. Nimmt man dazu die durchaus nicht unbegründete Annahme, daß das Geisterreich dem Zudringen und Eindringen des Menschen sich nicht verschließen werde, wie ja auch die Kirche in der Anrufung der Heiligen und der Beschwörung der Besessenen einen Einfluß auf diese Reiche übt, so ist uns damit die Entstehungsweise des ganzen Zauberwesens aufgeschlossen.

Drei Dinge, sagt Görres [1]), hat eine wohlthätig, sorgsame Macht dem Menschen in seinem jetzigen Bestande verborgen, und seinem Auge hinter Dunkelheiten verhüllt: die beschlossenen Tiefen der Natur, die Zukunft, die seiner wartet, und das Geisterreich. Der Zauberer aber will, wie Gott in seines Herzens Gedanken das gesammte All beherrscht, so auch im eigenen Gedanken Meister werden dieses Alls, so weit es ihm erreichbar ist, und zwar vorerst der physischen Natur; und indem er dazu abergläubiger Mittel sich bedient, entsteht so die falsche Naturmagie, die als in Wahn, Täuschung und Irrthum begründet, zum ersten Bande sich gestaltet, um Geist an Geist zu verkehrtem Ziel zu ketten. Er will aber nicht blos durch sein Wort der physischen Weltkräfte Lenker und Gebieter sein, sondern zugleich im Geiste vorschauend und zurückschauend auch der Zeit und alles Wandels in ihr sich bemächtigen; also daß er, die verborgenen Verhängnisse sich erschließend, wie eine allwissende Vorsehung allgegenwärtig walte. Indem er im Fortschritte kecken Stolzes der superstitiösen Mittel, die er handhaben gelernt, sich gebraucht, um zu diesem Grade des Durchsehens zu gelangen, bildet sich die falsche Divination (Wahrsagerei); die als zweites Band Geist an Geist noch enger zu trüglichem und noch öfter

1) Christl. Mystik III. S. 630.

trügerischem Endziel kettet. Aber auch die unsichtbaren Reiche sollen weder dem Schauen des Geistes, noch auch seinem Herrscherworte sich verschließen. Der steigende Hochmuth getraut sich, auch die über ihm in Verborgenheit waltenden Mächte an die Schranken seines Zauberkreises zu entbieten, und aus seiner Mitte hervor, sich ihrer zu seinen Zwecken zu gebrauchen. Auch dazu wendet er die eiteln Künste an, die er sich eingelernt, und in ihrer Uebung bildet sich im Geisterbanne, die Theurgie, die weiße Kunst, die nun, wie der Hochmuth überall zum Falle ausschlägt, zur schwarzen hinüberführt, weil sie diese innerlich schon selber ist, und das dritte vinculum bereitend, das Geist zu Geist erst in dunkel, dann in deutlich bewußter Lüge bindend, zur dämonischen Magie sich vollendet [1]).

3) Das ganze Zauberwesen, sofern es nicht ein leerer Hocuspocus ist, hat seine natürliche Grundlage im Hellsehen. Wie der gewöhnliche Zustand des Menschen, die Seelenvermögen, ihre naturgemäße Thätigkeit und Beschaffenheit, das Fundament der Ethik sind, auf das sich in die Höhe strebend das Reich der Gnade erbaut, von dem aus, nach der Tiefe strebend, das Reich der Sünde seinen Ausgangspunkt nimmt, so und in demselben Verhältniß steht das Hellsehen zur Mystik. Das Produkt der natürlichen Thätigkeit der Seele ist die natürliche Moral, das Resultat des gewöhnlichen Hellsehens ist in den Begegnissen des Somnambulismus niedergelegt. Wird aber die Seele von der Gnade durchglüht, so ist das Produkt beider Faktoren die christliche Sittlichkeit; wird sie hingegen von einem sündhaften Zustand umfangen, so sind ihre Werke widerchristlich, todbringend. Nicht anders, wenn das Hellsehen durch die Gnade verklärt wird, so tritt es damit in die Hagiologie ein, sucht es aber Rapporte mit den untern Mächten, so begegnet uns die dämonische Mystik.

---

1) Görres l. c. III. 587.

All die Zaubertränke, Herensalben und Herentänze ꝛc. haben darum einen Zweck, den nemlich, das Individuum hellsehend zu machen. Um diesen einen Punkt drehten sich auch die Weihen und Initiationen des Heidenthums. Ist dieser Zweck erreicht, so tritt der dämonische oder heilige in denselben Rapport zum Geisterreich, in den z. B. die Seherin von Prevorst mit der Natur trat.

Zweiter Abschnitt.

Zustand der Buße.

A. Von der Buße im Allgemeinen.

§. 106.

Stellung der Buße im sittlichen Leben.

Hat sich der Sünder von Gott ab und der Creatur zugewandt, so muß er, wenn er sein Ziel nicht verlieren will, den Weg zu Gott hin einschlagen. Die Erreichung des höchsten Gutes, oder die Vereinigung mit Gott hat aber zu ihrer nothwendigen Voraussetzung die Abkehr von dem Geschöpfe, sofern es dem Sünder Endziel war. In dieser Abkehr und in der Betretung des Weges, der zu Gott führt, besteht die Buße. Durch sie wird die Reihe der bisherigen sittlichen Entwicklung aufzuheben gesucht, und eine neue der früheren entgegengesetzte angeknüpft.

Sind wir von der Sünde, der Abkehr und Trennung von Gott, ausgegangen, und schreiten wir zur Vereinigung mit Gott fort, so fällt die Buße, als die Abwendung vom Geschöpf und der erste Schritt zu Gott hin, zwischen den Stand der Sünde und der Gnade. Doch muß sie noch zum Sünden=

stand gerechnet werden, da der Büßer noch nicht mit Gott vereinigt und gerechtfertigt ist. Denn offenbar fällt zwischen die Abkehr vom alten Ziele und die Erreichung eines neuen, als zweier diametral entgegengesetzter Punkte, ein Verlauf, ein sittlicher Prozeß, der zwar Vorbereitung auf den Gnadenstand ist, zu ihm selbst aber nicht gehört. Doch mit Unterschied. Nach der Kirchenversammlung von Trient soll das ganze Leben des Christen eine Buße sein, weil das Leben auch des Frömmsten von läßlichen Sünden nicht frei ist. Jene Sünden, die mit dem Gnadenstand verträglich sind, rufen aber eine Buße hervor, die den Gnadenstand nicht vorbereitet, sondern in ihm verläuft und ihn fördert. Sodann ist die Buße, nach der Lehre der Kirche, nicht etwas Vorübergehendes, das man in ein paar Tagen abmacht, um sofort blos die Tröstungen und Freuden des Gerechten zu genießen, sondern sie zieht sich, wie ein rother Faden, durch die Tage auch der Vollkommensten. Ich erinnere nur an die Bekenntnisse des heiligen Augustin. Um daher die Aufgabe, die uns hier vorliegt, bestimmt abzugränzen, müssen wir mit dem heiligen Augustinus mehrere Arten von Buße unterscheiden.

Der genannte Kirchenlehrer nimmt drei Arten der Buße an [1]). Die erste bewirkt die Wiedergeburt, wenn der Mensch durch die heilbringende Taufe von all seinen begangenen Sünden rein gewaschen wird, damit, wenn das Kind gleichsam geboren ist, die Geburtsschmerzen weichen und Freude der Trauer folge. Keiner nemlich, der zum Verständniß gekommen, zu dem Sakramente der Gläubigen hinzutritt, kann ein neues Leben anfangen, ehe er, wegen des alten, Buße gethan [2]).

Der andern Buße sollen wir uns, so lange wir in diesem sterblichen Leben weilen, durch demüthiges Bußgebet

1) De poenit. serm. 351 C.

2) l. c. c. 2.

unterziehen. Weil sich für's Erste Keiner nach dem ewigen, unvergänglichen, unsterblichen Leben sehnt, außer er betraure dieses zeitliche, vergängliche, sterbliche. Keiner wird sodann durch die heiligmachende Taufe zu einem neuen Leben so wiedergeboren, daß er mit allen begangenen Sünden auch zugleich die Sterblichkeit und Verderbtheit des Fleisches ablegt. Ist dem aber so, so geschieht, was geschrieben steht, und was auch jeder Erdenpilger an sich selbst erfährt: der Leib, der verweslich ist, beschweret die Seele und die irdische Hülle drückt nieder den viel denkenden Geist. Weish. 9, 15.... Was wünschen wir also anders, als daß wir nicht so seien, wie wir sind? Und was anders betrauern wir büßend, als daß wir so sind? Und wann werden wir anders werden? Wenn diese irdische Behausung zerstört und mit der himmlischen Wohnung der ganze Mensch an Leib und Seele verwandelt wird. Deßwegen sagt auch der fromme Job nicht, es gebe Versuchungen im Leben, sondern das ganze Leben sei eine Versuchung. Job 7, 1 [1]).

Die dritte Bußübung endlich erstreckt sich auf Sünden, durch welche der Decalog übertreten wird, und von welchen der Apostel sagt: wer Solches thut, wird das Reich Gottes nicht erben. Gal. 5, 21.,.. Wer von solchen Fesseln der Sünde gebunden ist, der richte sich selbst und bessere sich. Er gehe zu den Priestern, die die Schlüsselgewalt ausüben, und gleichsam schon gerecht, schon anfangend ein Kind (Gottes) zu sein, beachte er die Ordnung der Glieder der katholischen Kirche (maternorum membrorum ordine custodito) und lasse sich von den Verwaltern der Sacramente die ihm angemessene Buße auflegen; damit er demüthig und flehentlich das Opfer eines zerknirschten Herzens darbringend das thue, was nicht nur ihm zur Erlangung des Heiles nützlich ist, sondern auch Andern zum Beispiel dient. Und wenn seine Sünde so

---

1) l. c. c. 3—7.

schwer ist, oder ein so schweres Aergerniß verursachte, daß der Bischof erachtet, es gereiche der Kirche zum Vortheil, wenn sie Mehreren, oder auch dem ganzen Volke bekannt wird, so weigere er sich nicht, er widerstehe nicht, er füge der Tod und Verderben bringenden Wunde durch Schaam nicht Stolz bei. Nie vergesse er, daß Gott den Stolzen widersteht, den Demüthigen aber seine Gnade gibt. Jacob. 4, 6. Denn was ist unheilvoller, was verkehrter, als über eine Wunde, die man nicht verbergen kann, sich nicht zu schämen, über ihre Bindung aber (ligatura-Bußwerke) sich zu schämen [1])?

Damit sind die Arten der Buße erschöpft und in ihrer Eigenthümlichkeit charakterisirt. Die zweite Art, poenitentia venalium, wie sie Thomas kurz nennt, begleitet das ganze Leben, weil Keiner, außer durch besondere Begnadigung, wie die seligste Jungfrau, von läßlichen Sünden frei bleibt. Von dieser Buße ist hier nicht die Rede, sondern sie wird in einem späteren Abschnitt abgehandelt, wie wir denn auch zeigen werden, daß die Tugendübungen der Gerechten zugleich auch die Signatur von Bußwerken tragen. Die erste Art faßt die Buße als Tugend, während sie die dritte unter dem Gesichtspunkt der Vollbringung von Bußwerken darstellt. Die erste Art haben wir darum zu beschreiben, weil sie jedoch in unsern Tagen selten oder nie ohne die dritte Art vorkommt, nicht so in den Zeiten des heiligen Augustinus, so werden wir beide mit einander verbinden, wie denn auch die dritte die erste in sich schließt, da die Verrichtung von Bußwerken, ohne bußfertigen Sinn (Tugend der Buße) gar keine Buße ist.

§. 107.

Wesen und Eintheilung der Buße.

Buße ist jene Tugend, die bestrebt ist, die Sünde als Beleidigung Gottes durch Reue und Genugthuung auszutilgen.

---

1) l. c. c. 7 u. 9.

1) Schmerz und Trauer ist das charakteristische Merkmal des Büßers. Dieser Schmerz erhält aber sein eigenthümliches, von der Liebe, die das Böse auch betrauert, verschiedenes Gepräge dadurch, daß er ein Schmerz ist über die Beleidigung und Betrübung Gottes. Ebenso ist dieser Schmerz nicht überhaupt Mißfallen über die Sünde, ein Mißfallen, das auch andern Tugenden eigen ist, sondern ein Mißfallen, das die begangenen Sünden auszutilgen und besser zu werden entschlossen ist. Diesen Entschluß besser zu werden nennt man aber Vorsatz und das Bestreben sie auszutilgen Genugthuung. Die Genugthuung besteht nemlich in Uebernahme von Bußwerken, die als vindicativ die zeitliche Strafe tilgen, als medicinal aber den durch die öfters begangene Sünde gesetzten bösen Zustand überwinden, sofern sie die diesem Zustand entgegengesetzte Tugendübungen zur Pflicht machen.

Um seine Sünden bereuen zu können, ist jedoch ihre Kenntniß nothwendig, die durch die Gewissenserforschung erworben wird. Wir nehmen aber auch noch die Beicht oder das Sündenbekenntniß als eine Offenbarung der bußfertigen Gesinnung auf und zwar darum, weil sich in ihm die Reue und der Vorsatz vollenden. Dann ist der Schmerz aufs Höchste gestiegen, wenn er sich in Worten ausspricht, und dann ist der Abscheu vor der Sünde der größte, wenn sie durch das Bekenntniß gleichsam ausgespieen wird. Endlich ist dann auch der Vorsatz recht kräftig und unerschütterlich, wenn man ihn vor einem Dritten ablegt und ausspricht. Zudem ist dieses der gewöhnliche Verlauf der Buße, daß sie sich im Sakramente der Buße vollendet, obwohl Gott auch ohne dieses rechtfertigen kann. Man verstehe mich übrigens nicht falsch, gleich als ob ich die Beicht nur als Nebensache betrachte. Nein sie ist ein nothwendiger Theil des Sakramentes, nur zur Tugend, und von der ist hier die Rede, rechnen sie Manche nicht. Daß sie aber auch zu ihr gehöre, das behaupten wir aus den angeführten Gründen.

2) Haben wir in dem Obigen im Allgemeinen die menschliche Freithätigkeit im Bußproceß gezeichnet, so muß nun ebenso die Gnadenthätigkeit dargestellt werden. Die zur Buße nothwendige göttliche Hülfe besteht in der gratia actualis [1]), die in praeveniens, concomitans und subsequens eingetheilt wird, je nachdem die Gnade der Freithätigkeit vorhergeht, sie begleitet oder ihr nachfolgt. Man nennt sie sufficiens, wenn die göttliche Barmherzigkeit die Seele auf eine so milde, freundliche Weise begnadigt, daß man ihr Wirken kaum wahrnimmt; efficax, wenn die höchste Güte mit einer so großen, wiewohl liebreichen Macht sich ergießt, daß sie in einem Augenblicke die Seele ganz mit Segnungen erfüllt. Paulus. Von dieser gratia actualis, die, mit der menschlichen Freithätigkeit vereinigt, auf die Rechtfertigung vorbereitet, ist hier die Rede, wobei wir aber ein für allemal bemerken wollen, daß der Mensch auch zu den aus dem Gnadenstande resultirenden Handlungen eines divinum auxilium speciale bedürfe. Am Reinsten tritt die göttliche Thätigkeit in der Erweckung hervor. Mit ihr beginnt der Bußproceß, und ohne sie würde der Sünder aus dem Zauberkreis der Sünde nicht heraustreten. Ist aber die ganze menschliche Tugendhaftigkeit von der Gnade getragen, so wird sie ihr in der Erweckung nicht nur zuvorkommen, sondern sie auch im ganzen Bußproceß begleiten und ihr nachfolgen. Reue, Vorsatz, Beicht, Genugthuung, sie alle sind Produkte von Gnade und Freiheit.

3) Ueberblicken wir den ganzen Verlauf der Buße, so beginnt sie mit der Erweckung, schreitet durch Gewissenserforschung, Reue und Vorsatz zum Sündenbekenntniß fort und schließt sich in der Genugthuung ab. Da der hl. Augustin, wie wir sahen, die willige Uebernahme und Verrichtung von Bußwerken oder die Genugthuung von den übrigen Offenbarungen der bußfertigen Gesinnung, deren Brennpunkt

---

1) Cf. §. 48 die Note.

die **Reue** ist, scheidet, so schlagen auch wir dieses Verfahren ein und handeln diesen Abschnitt in zwei Capiteln ab, deren erstes von der Reue, oder um ein umfassenderes Wort, das Gewissenserforschung, Vorsatz 2c. in sich schließt, zu wählen, von der **Zerknirschung**, das zweite von der Genugthuung handelt.

B. Von der Buße im Besondern.

Erstes Kapitel.

Von der Zerknirschung.

§. 108.

Die Erweckung.

1) Von der Finsterniß der Sünde geblendet und den Fesseln des Lasters gebunden würde der Mensch nimmer seinen Blick aufwärts richten, wenn ihm nicht eine Stimme von Oben zurufen würde: Saulus, warum verfolgst du mich. Die Gnade ist es, die den Sünder weckt, sei es, daß sie wie das aufgehende Morgenroth sanft auf die Augen des Schlafenden fällt, sei es, daß sie dem Blitze gleich Mark und Bein durchschneidet und das Herz in seinen tiefsten Tiefen durchleuchtet. Das ist jener Gnadenruf, von dem das Tridentinum sagt, daß die, welche ihm beistimmen und mitwirken, sich dadurch auf die Rechtfertigung vorbereiten.

Durch die Sünde nemlich hat sich der Mensch von dem höchsten Gute abgewendet. Der Stimme der Creatur Gehör gebend hat er sie zum Gott gemacht. Da nun die Ursache immer so wirkt, daß die Wirkungen ihr entsprechend sind, auf sie abzielen, so wird der Sünder durch alle secundären Ursachen immer wieder auf untergeordnete Güter hingewiesen. Soll er daher auf das höchste Gut gelenkt werden, so kann dieses nur durch eine Thätigkeit der primären Ursache, Gott, geschehen.

Daß sich also der Mensch zu Gott kehrt, wird dadurch bewirkt, daß ihn Gott zu sich kehrt, ihn an sich zieht. Es kann Niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn der Vater ziehe. Joh. 6, 44.

Dreierlei aber wirkt Gott, nach den Worten des hl. Bernhard, das Denken, das Wollen und das Vollbringen. Das Erste geschieht ohne uns, das Zweite mit uns, das Dritte durch uns. Denn indem er uns gute Gedanken einflößt, kommt er uns zuvor, indem er den bösen Willen ändert, verbindet er sich denselben durch Zustimmung, indem er der Zustimmung auch die nöthige Kraft verleiht, wird durch das Erscheinen unserer Handlung der im Innern Wirkende offenbar. Wir können doch nicht selbst uns zuvorkommen. Wenn er aber Niemanden vorfindet, der gut ist, so kann er auch Niemanden beseligen, ohne ihm zuvorzukommen. Der Anfang der Umkehr kommt daher unstreitig von Gott, und sie beginnt weder durch uns, noch mit unserm Zuthun. Allein Zustimmung und Ausführung erfolgen nicht ohne uns. Darum muß man sich hüten, wenn man Solches unsichtbar mit sich und in sich vorgehen fühlt, dasselbe weder dem eigenen Willen, der zu schwach ist, noch einer göttlichen Nothwendigkeit, die es gar nicht gibt, zuzuschreiben, sondern allein der Gnade, von der der Herr überfließt. Sie wecket die Wahlfreiheit, indem sie den Gedanken säet; sie heilt, indem sie die Gesinnung ändert; sie stärkt, um zur That zu führen; erhält, um vor dem Abfall zu schützen; so jedoch, daß, was die Gnade für sich begonnen hat, von beiden gemeinschaftlich vollführt wird, und sie zusammen und nicht einzeln, zu gleicher Zeit und nicht nach einander, an der fortschreitenden Entwicklung arbeiten. Die Gnade wirkt nicht dieses, die Freiheit jenes, sondern das Ganze vollführen sie beide für sich durch ihre besondere Thätigkeit. Der freie Wille das Ganze und die Gnade das Ganze aber so, daß dasselbe in jenem und durch diese zu Stande kommt [1]).

1) De grat. et lib. arb. c. 14.

Ist es allerdings die höchste Pflicht des Menschen, den Ruf der Gnade nicht unbeachtet zu lassen, so kann er ihn doch unbeachtet lassen. Gerade darin beurkundet sich die menschliche Freiheit (obwohl es ein Mißbrauch derselben ist), daß der Herr zwar die Einwohner Jerusalems um sich sammeln wollte, wie eine Henne ihre Jungen, aber sie haben nicht gewollt. Der Sünder kann demnach dem Rufe von Oben sein Ohr verschließen, will er aber gerecht werden, so muß er ihm Gehör schenken und der Gnade mitwirken.

2) Wie der Sünder dadurch sündhaft ist, daß er Gott vergessen und verachtet hat, so besteht der erste Schritt der Umkehr darin, daß er wieder an Gott denkt. Durch das Licht der Gnade erleuchtet erblickt die sündige Seele ihren Gott und Herrn. Das Gefühl der Nähe, der Gegenwart Gottes bringt sie zu dem Ausrufe: Herr rede, dein Diener hört. Sie wird gläubig und hierin besteht die Mitwirkung mit der Gnade, sei es nun, daß der verlorene Glaube wieder gefunden, oder der todte wieder lebendig wird. Nicht der ganze Inbegriff des christlichen Glaubens wird jetzt schon erkannt, meistens ist es blos die eine oder andere Wahrheit, die aber in ihrem ganzen Gewichte gefühlt wird. Zuerst ist es der strenge Richter, der von dem anvertrauten Pfunde Rechenschaft fordert, der sich der erschütterten Seele zeigt, doch verbirgt sich ihr der liebevolle Vater nicht, der den Sohn in die Welt hingab, um uns zu erlösen. An letztere Wahrheit klammert sich der Sünder mit aller Kraft an, sie ist ihm der Hoffnungsstrahl, der ihn aufrichtet, an ihr entzündet sich der erste Funke der Liebe. So liegt in dem entstehenden Glauben schon Furcht, Hoffnung, Liebe eingeschlossen. Es sind dieses die Erstlinge, grünende Knospen, die vielmehr Vorzeichen von Früchten, als wirkliche Früchte sind.

Dasselbe Licht, das dem in Todesschatten Sitzenden den Himmel öffnet und ihm die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes offenbart und den Glauben erzeugt, erleuchtet auch

sein eigenes Innere, zeigt ihm seine Unwürdigkeit und Versunkenheit und erzeugt damit die Demuth, diese zweite Grundtugend [1]). Blickt der Glaube aufwärts zu Gott und holt er da Muth und Kraft und Begeisterung, so blickt die Demuth auf sich nieder und lernt da ihre Schwachheit und Gebrechlichkeit kennen. Spornt jener im Hinblick auf Gott die Freiheit an, so nimmt diese, im Hinblick auf sich, ihre Zuflucht zur Gnade. Beides ist gleich unerläßlich, und man verfolge das sittliche Leben bis in die höchsten mystischen Zustände, der granitne Grund verliert sich nimmer. So sagt der Herr zu der hl. Katharina von Siena: weißt du, Tochter, wer du bist und wer ich bin? Selig bist du, wenn du diese zwei Dinge weißt. Denn du bist jene, die du nicht bist, ich aber bin, der ich bin [2]).

§. 109.

Gewissenserforschung.

1) Erkennt der Erweckte im Allgemeinen demuthsvoll, daß er von Gott abgeirrt und tief gesunken sei, so handelt es sich jetzt um eine genaue, ins Einzelne eingehende Selbst-

---

1) Ad secundum dicendum, quod sicut ordinata virtutum congregatio per quandam similitudinem aedificio comparatur: ita etiam illud, quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in aedificio jacitur. Virtutes autem vere infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. *Uno modo* per modum removentis prohibens; et sic humilitas primum locum tenet; in quantum scil. expellit superbiam, cui Deus resistit, et praebet hominem subditum et patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae, in quantum evacuat inflationem superbiae. Unde dicitur Jacobi 4, 6, quod Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum. *Alio modo* est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scil. jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud hebr. 11, 6: Accedentem ad Deum oportet credere. Et secundum hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo, quam humilitas. Thom. 2. 2. 161. a 5. ad 2.

2) Pösl, ihr Leben S. 48.

kenntniß. Denn mannigfach ist die Kenntniß des Menschen, keine aber ist besser, als jene, durch die er sich selbst kennen lernt. Er erfährt da, was er war, was er durch seine Schuld ist, und was er durch die Gnade sein kann und soll. Erlangt wird sie durch eine unter dem Beistande Gottes vor sich gehende sorgfältige Durchforschung der geheimsten Falten des Herzens und des ganzen vergangenen Lebens, mit einem Worte durch die Gewissenserforschung.

Wird der tiefgesunkene Todsünder sein Augenmerk anfänglich besonders auf die schweren und großen Sünden richten und läßliche nur insofern berücksichtigen, als sie ihm die nächste Veranlassung zum Falle wurden, so kann und darf es dabei nicht bleiben. Wie jede Tugend, so vervollkommnet sich auch die Gewissenserforschung. Das Gewissen wird zarter; von dem Roste der Sünde gereinigt, macht sich, wie auf einem reinen Spiegel, der feinste Fleck bemerklich. Der voranschreitende Büßer wird daher mit derselben Aengstlichkeit und Sorgfalt kleinen Veruntreuungen im Dienste Gottes nachspüren, wie er anfänglich die Todsünden aufsuchte [1]). Auf der dritten Stufe endlich, auf der man sich von jedem Verlangen nach den Geschöpfen frei zu machen sucht, wird man sich bestreben, auch die nach dieser Seite hin verlangenden Neigungen kennen zu lernen, nicht weil sie an sich sündhaft sind, sondern weil Gefahr vorhanden ist, daß durch sie das Herz verweltliche und dadurch zum Fall in läßliche Sünden vorbereitet werde. Zudem wird sich bei den nach Vollkommenheit Ringenden die Gewissenserforschung nicht nur auf die bösen, sondern auch guten Handlungen erstrecken, sofern sie ihr ganzes Thun und Lassen in dieser Uebung auf Gott beziehen und darnach beurtheilen und abwägen [2]).

---

1) Besonders nehme man auf jene läßlichen Sünden Bedacht, die mit Ueberlegung begangen werden, oder welche dem Nächsten zum Anstoß gereichen.

2) Einen trefflichen Beichtspiegel für frömmere Seelen enthält die Philothea des hl. Franz Sales l. 5. c. 4.

2) Durch die Gewissenserforschung wird das Verderben der Natur bis auf seine leisesten Spuren offenbar. Man lernt die Versuchungen und die menschliche Schwachheit, die Arglist des Bösen und seine Schleichwege kennen. Und ist der Satz wahr, daß Erfahrung die beste Lehrmeisterin ist, so kann sich Jeder selbst aus der Vergangenheit Rath für die Zukunft holen. Ebenso wird aber auch der Einfluß der göttlichen Gnade auf das Herz und ihr geheimes Walten offenbar und dadurch jenes zarte Mitwirken ermöglicht, das wir so oft an den Heiligen bewundern müssen. Die fleißige und sorgfältige Gewissenserforschung ist darum auch die beste Schule für die Bildung des Gewissens. Durch diese Uebung geschärft wird es der Magnetnadel gleich durch die kleinste Abweichung von Gott beunruhigt werden, die leiseste Regung der Gnade bemerken und zu seinem Heile benützen. Je öfter daher das Gewissen erforscht wird, desto besser. „Prüfe dein Leben in täglichem Durchgang, mahnt Bernhard, habe Acht, wie viel du voran oder zurück kommst, welche Sitten, welche Begierden du habest, wie ähnlich oder unähnlich du Gott seiest, wie nahe oder ferne von ihm, nicht durch örtliche Räume, sondern durch des Herzens Neigungen."

3) Will man sich zu benanntem Geschäfte anschicken, so wähle man als die beste Zeit den Abend. Zuerst erwäge man alle Wohlthaten und Gnaden, die uns Gott während des Tages ertheilt. Es wird dadurch die Häßlichkeit der Sünde und unser Undank in ein helleres Licht gesetzt und der Vorsatz der Besserung kräftiger. Auf dieses folgt die Bitte um Erleuchtung. Wie der hl. Augustinus im Geiste der Demuth zu Gott rief: Herr möchte ich Dich erkennen und möchte ich mich erkennen, so bitte Jeder. Fehlt nemlich der Lichtstrahl von Oben, so ist es dunkel in unserem Herzen, wir werden unsere Sünden nicht genug erkennen, und wenn sie roth wären wie Scharlach. Leicht möchte einer mit jenem Bischofe von Laodicäa sprechen: ich bin reich und wohlhabend und bedarf keines

Dinges, da du doch elend und armselig und dürftig und blind und nackt bist. Apocal. 3, 17. Bei der Erforschung selbst gehe man langsam und bedächtig zu Werke. Jenen, welche dieses Geschäft nur so obenhin abmachen, so zu sagen die Blätter des Unkrauts betrachten, um die Wurzel aber unbekümmert sind, liegt wenig an ihrem Seelenheil. Fehlt es an einer soliden Grundlage, genauer Selbstkenntniß, wie ist da ein fester Weiterbau, gründliche Reue und Besserung möglich? Besonders achte man auf den Stolz und die dahin gehörenden Fehler, da es zum Wesen dieser Sünde gehört, ihre sündhafte Natur zu verdecken.

§. 110.

Entstehung der Reue.

1) Wie aus der Dämmerung, mit der schwindenden Finsterniß, ein Gegenstand um den andern immer deutlicher hervortritt, so tritt bei sorgfältiger Gewissenserforschung Sünde um Sünde vor das Auge der Seele. Sünden, die tief verschüttet lagen unter dem Leichtsinn und Weltleben, sie kommen anklagend aus dem Grabe hervor. Da bewährt es sich zum erstenmal, daß das Reich Gottes dem Sauerteige gleicht, denn es gährt und treibt und läßt dem Sünder keine Ruhe, bis er sich in seiner ganzen Sündhaftigkeit erkennt. Nicht immer wird aber solche Erforschung der Reue vorhergehen, da schon eine allgemeine und verworrene Kenntniß seines Zustandes zu ihrer Entstehung genügt. Ja schon mit dem Moment der Erweckung wird Unruhe und Schrecken den Sünder befallen. Das ist ihr Anfang, obwohl wir diesem Schrecken, dieser Unruhe, den Namen Reue nicht geben können, sondern ihn lieber Schuldgefühl nennen. Denn zwischen diesen „Gewissensschrecken" und der Reue, oder zwischen dem lutherischen und katholischen Begriff der Reue, besteht ein wesentlicher Unterschied. Jene, die Reue nach lutherischer Lehre, ist gar kein

sittlicher Akt und Luther hat vollkommen recht, wenn er sagt, daß sich der Mensch in diesem Zustande ganz passiv verhalte [1]). Man fordere einmal sein Gewissen auf, es soll uns Vorwürfe machen, man fordere es auf, es soll uns keine machen, ob es gehorcht? Die Vorwürfe des Gewissens sind kein Willens- und darum auch kein sittlicher Akt. Diesen Begriff des Schuldgefühls hat aber Luther dem der Reue substituirt [2]). Die Kirche hingegen erklärt die Reue für eine sittliche Handlung und da zu jeder solchen Handlung eine Willensthätigkeit gehört, so muß der Mensch, aber auf dem Grunde der Gnade, dieselbe erwecken. Das scheint uns die Ursache, warum bis auf den heutigen Tag sich die Protestanten von der firen Idee nicht lossagen können, die Lehre der Kirche von der Reue sei pelagianisch. Verwechselt man Schuldgefühl mit Reue und liegt das erstere außer dem Bereich des Willens, ja dann muß freilich die Kirche dem Pelagianismus huldigen, wenn sie vom Erwecken der Reue, von der Reue als sittlicher That spricht, aber noch einmal: Erwachen des Schuldgefühls und Erwecken der Reue sind zwei verschiedene Dinge. Das erstere erwacht oft ohne und wider unsern Willen, die letztere wird blos durch unsern von der Gnade [3]) gestärkten Willen erweckt.

---

1) Cui dogmati (dem Lutherischen von der Reue nemlich) tria veluti paradoxa adjungunt. Primum contritionem non esse liberam, sed coactam et extortam; immo non esse actionem, sed meram passionem: non enim homo se ipse conterit, ut ipsi dicunt, sed Deus est, qui eum conterit malleo legis et minarum. Bellarmin de controv. l. 2. de poent. c. 2.

2) Man vergleiche Möhlers Symbolik. Wenn dieser Theologe den vorliegenden Gegenstand auch nicht von unserer, der moralischen Seite, faßt, so wird man doch finden, daß unsere Auffassung in vollem Einklang mit dem dort Gesagten steht.

3) Si quis dixerit, sine praeveniente spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anath. sit. Trdt. sess. 6. cap. 16. can. 3.

Doch gehen wir auf die Genesis der Reue ein. Wie wir gehört, kommt Gott dem Sünder mit seiner Gnade zuvor und aus dem Mitwirken mit derselben entsteht der Glaube, der Furcht und Liebe in sich schließt. Das ist der Grund, aus dem die Reue herauswächst. Ist es der Glaube an den gerechten und heiligen Herrn, welcher das Herz mit Furcht und Abscheu vor der Sünde erfüllt, so ist es der Glaube an den barmherzigen und gnädigen Gott, aus welchem Hoffnung und Liebe ihre Nahrung ziehen. Wie aber jener Glaube, welcher Gott blos als Richter erkennt, ein irriger ist und als Frucht Verzweiflung erzeugt, so ist der Glaube, welcher in Gott nichts als Barmherzigkeit und Gnade sieht, nicht minder irrig und führt zu jener verwerflichen Sentimentalität, die es zu keiner Verabscheuung der Sünde bringt. So soll denn im Sünder Furcht und Hoffnung, Abscheu und Liebe vereint sein, und aus dieser Vereinigung, in welcher die Furcht durch die Liebe gemildert und die Liebe durch die Furcht den gehörigen Ernst bekommt, entsteht die Reue. Ihre Entstehung darf übrigens nicht so gedacht werden, als ob zuerst die Furcht den Sünder halb zur Verzweiflung bringe und alsdann die aufkeimende Liebe ihm vom letzten Schritte abhalte. Nein, beide sind aufs Innigste mit einander verwoben und beide wachsen bei naturgemäßer Entwicklung in gleichem Verhältnisse heran, so daß je tiefer das Bewußtsein der Sündhaftigkeit uns von Gott trennt, desto mehr die Liebe uns wieder vereinigt, und je mehr das Gefühl der Strafwürdigkeit uns peinigt, desto mehr die Hoffnung auf Vergebung uns tröstet [1]).

---

1) Respondeo dicendum, quod in virtutibus non attenditur ordo temporis quantum ad habitus; quia cum virtutes sint connexae... omnes simul incipiunt esse in anima: sed dicitur una earum esse prior altera ordine naturae, qui consideratur ex ordine actuum, secundum scilicet quod actus unius virtutis praesupponit actum alterius virtutis. Thom. 3. 85. a 6.

Dieses Trennen und Vereinigen ist aber kein unwillkürlicher Akt des urtheilenden und vollziehenden Gewissens, sondern des Willens. Die durch den Glauben erleuchtete Vernunft stellt dem Sünder Gott vor Augen, zeigt ihm, daß er ihn durch sein Thun beleidigt, und fordert nun, er soll es betrauern und beklagen. Oder, um ja die Gnade nicht in Hintergrund zu drängen, sie mahnt den Willen, daß, weil er Gott, das höchste Gut verachtet, er dieses schmerzlich betraure und sein Thun verabscheue; sie sagt ihm: du hast dich von Gott losgerissen, wie jede Trennung, soll auch diese einen Schmerz hervorrufen und zwar den größten, dann bereuest du. Stimmt der Wille der Mahnung der Gnade zu, so wird er mittelst ihrer diesen Schmerz erzeugen, der wie bemerkt seine natürliche Unterlage in der Trennung von Gott hat. Denn jede Trennung dessen, was naturgemäß zusammengehört, verursacht, wenn diese Trennung zum Bewußtsein kommt, Schmerz, wie auch jedes Verlangen nach einer noch nicht vollzogenen Vereinigung schmerzlich ist [1].

2) Aus dem Gesagten ergibt sich, daß nur jene Gemüthsstimmung den Namen Reue verdient, die auf die angeführte Weise aus Furcht und Liebe entsteht. Furcht und Liebe ist nun aber entweder Menschenfurcht und Weltliebe, oder aber Gottesfurcht und Gottesliebe. Jener Schmerz und Abscheu über die Sünde, welcher seinen Grund blos in Menschenfurcht und Weltliebe hat, darum jedes übernatürlichen Beweggrundes baar und ledig ist, bildet die natürliche Reue. Sie hat für die Rechtfertigung keine Bedeutung, daher ist auch nicht weiter von ihr die Rede. Man darf auch nicht glauben, sie könne sich allmählig zur übernatürlichen Reue steigern, denn es besteht zwischen ihnen kein quantitativer,

---

1) Nicht leicht wird dieser Schmerz anderswo so zerreißend geschildert, als in Gottfrieds Tristan und Isolde. Da ich das Buch wirklich nicht zur Hand habe, kann ich auch nicht genauer citiren.

sondern qualitativer Unterschied. Die Weltliebe ist wesentlich von der Gottesliebe verschieden (dasselbe gilt von der Menschenfurcht) und wird daher nie zur Gottesliebe werden, außer mit Aufgeben ihres Wesens.

Geht dagegen der Schmerz über die Sünde aus Gottesfurcht und Gottesliebe hervor, ist also der Beweggrund ein übernatürlicher, so heißt man diese Reue übernatürlich. Da aber die Gottesfurcht eine doppelte ist, eine knechtische und eine kindliche [1]), so gliedert sich hienach die übernatürliche Reue in die vollkommene und unvollkommene. Bei der unvollkommenen Reue herrscht die Furcht vor dem göttlichen Strafgerichte vor, die aber die Liebe nicht ausschließt. Bei der vollkommenen Reue dagegen hat die mit der kindlichen Furcht verbundene Liebe das Uebergewicht. Die unvollkommene Reue hat mehr sich selbst und die Bestrafung der Sünde im Auge, die vollkommene betrauert mehr die Beleidigung Gottes und die Trennung von ihm. Auch in den Wirkungen sind sie von einander verschieden. Die vollkommene Reue, wenn sie mit dem Verlangen nach dem Empfange des Sakramentes verbunden ist [2]), bewirkt nach der K.V. von Trient Sündenvergebung. Denn die Sünde wird auf demselben Wege zerstört, auf dem sie erzeugt wurde. Durch ungeordnete Liebe des Herzens entsteht sie aber, darum wird sie auch durch einen Schmerz, der in der geordneten Gottesliebe seinen Ursprung hat, aufgehoben. Die unvollkommene Reue aber, wenn sie den Willen zum Sündigen ausschließt, bereitet auf die Rechtfertigung vor [3]). Man beachte den Beisatz, wenn sie den

---

1) Cf. den 3. Abschnitt.

2) Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Trdt. sess. 14. c. 4.

3) Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam

Willen zum Sündigen ausschließt, wohl. Wie angegeben, hat der eine unvollkommene Reue, welcher die Sünden aus Furcht vor dem Strafgerichte Gottes bereut, sie bewegt ihn hauptsächlich zum Schmerz. Ist es nun blos die Furcht, so kann, da die Furcht den Willen nicht aufhebt [1]), der Wille eines solchen Büßers innerlich noch an der Sünde haften.

3) Die wahre übernatürliche Reue ist also immer von der Liebe tingirt, das aber geht aus dem Bisherigen noch nicht klar hervor, wie die Liebe in der Reue (des Todsünders) enthalten sei. Wesenhaft kann sie nicht in ihr sein, sonst wäre der Büßer gerechtfertigt vor der Rechtfertigung, sie wird daher nur an der Natur derselben participiren. Es ist, sagt Franz Sales, nicht selten der Fall, daß die Reue, ob auch vollkommen, dennoch nicht das eigentliche Wesen der Liebe, sondern blos die Kraft derselben enthält. Ein Beispiel mag dir dieß begreiflicher machen. Du weißt, daß der Magnet die Eigenschaft hat, das Eisen an sich zu ziehen und mit ihm sich zu vereinigen. Gleichwohl sehen wir, daß ein von dem Magnet bestrichenes Eisen, ohne weder selbst Magnet zu sein, noch dessen Natur zu haben, sondern blos, weil es die Eigenschaft und anziehende Kraft desselben empfing, nicht minder das Eisen anzieht, und mit einem andern Eisen sich vereinigt. So besitzt auch die vollkommene Reue, ohne das eigentliche Wesen der Liebe zu haben, dennoch die Kraft und Eigenschaft derselben, ihre vereinigende Regung nemlich, die unsere Herzen zu dem göttlichen Willen zurückführt und sie mit demselben vereinigt.

Fragst du mich etwa, worin der Unterschied zwischen dieser vereinigenden Regung der Buße und dem eigentlichen

---

vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae; declarat, non solum non facere hominem hypocritam, et magis peccatorem, verum etiam donum dei esse, et spiritus sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Trdt. l. c.

1) Cf. §. 46.

Wirken der Liebe besteht? Mein Theotimus! das eigentliche Wirken der Liebe besteht freilich in einer vereinigenden Regung, aber in einer Regung aus Wohlgefallen. Die vereinigende Regung aber, in welcher die Reue besteht, entsteht nicht aus Wohlgefallen, sondern aus Mißfallen, aus Wehmuth, aus dem Verlangen genug zu thun, und sich mit Gott zu versöhnen. Insofern also diese Regung vereinigt, hat sie die Eigenschaft der Liebe; insofern sie bitter und schmerzlich ist, die Eigenschaft der Buße; mit Einem Worte, sie ist ihrer Natur nach eine wahre Regung der Buße, eine Regung jedoch, welcher die Kraft und vereinigende Eigenschaft der Liebe einwohnt.

Ebensowenig darf man sich wundern, daß die Kraft der Liebe in der Reue geboren wird, noch ehe die Liebe selbst darin erzeugt ist. Sieht man doch auch, daß wenn die Sonnenstrahlen sich auf einem Spiegelglase brechen, die Hitze, welche eine Kraft und natürliche Eigenschaft des Feuers ist, sich allmählig so gewaltig darauf vermehrt, daß es anfängt zu brennen, ehe es noch wirkliches Feuer hervorbrachte, wenigstens ehe man dieses Feuer wahrgenommen hat.

Erweckt nemlich der heilige Geist in unserm Erkenntnißvermögen die Betrachtung der Größe unserer Sünden, insofern wir durch dieselben die allerhöchste Güte beleidigt haben, und brechen sich die Strahlen seines Lichtes kraft der Erwägung dieser Erkenntniß in unserem Willen, so wächst die Reue allmählig so stark und es entfacht sich eine große Gluth der Sehnsucht, ein Verlangen zu Gott zurückzukehren, welches sich so mächtig vermehrt, daß es glüht und vereinigt, noch ehe die Liebe eigentlich erzeugt ist; diese Liebe jedoch entzündet sich dann auch gleich einer heiligen Flamme im nemlichen Augenblicke unmittelbar. Denn nimmermehr gelangt die Reue bis dahin, daß sie das Herz entflammt und mit Gott vereinigt, worin ihre höchste Vollkommenheit besteht, es sei denn, sie werde ganz in Feuer und Flamme der Liebe verwandelt [1]).

---

1) Von der Liebe Gottes l. 2. c. 20.

Man sieht, der heilige Bischof von Genf anerkennt einen Unterschied zwischen der Liebe wie sie sich im Stande der Buße und der Gnade findet und weist ihre Verschiedenheit psychologisch nach. Die Liebe ist ihm in der Reue in ihren Wirkungen, im Stand der Gnade wesenhaft. Damit bricht er ab und wir müssen nun der Ursache dessen nachspüren. Die Unterscheidung der Gnade in habitualis und actualis gibt den nöthigen Aufschluß. Beide Namen bezeichnen eine und dieselbe Gnade. Die habituelle aber setzt in der Seele eine andauernde Beschaffenheit, einen übernatürlichen Zustand. Produkt dieses Zustandes ist die Charitas, und zwar ebenfalls als eine andauernde, stehende Gemüthsbeschaffenheit. Die gratia actualis aber ist eine vorübergehende Berührung unserer Seele durch Gott. Weil sie dem Wesen nach von der gratia habitualis nicht verschieden ist, so wird sie auch dieselbe Liebe erzeugen, aber nicht als zuständlich, sondern blos vorübergehend. Es finden sich nur die Wirkungen der Liebe, wie Franz Sales sagt, aber sie selbst ist es nicht; die Seele wird vom Magnet nur bestrichen, aber nicht selbst Magnet. Durch die g. habitualis hingegen erhält sie die Natur des Magnets, die Uebernatur. Der Empfang der letztern ist regelmäßig mit dem Empfang des Sakramentes verknüpft. Kann dieses jedoch nicht empfangen werden, so ersetzt, wie bei der Begierdetaufe, das Verlangen den sakramentalen Empfang. Der durch die g. actualis erzeugte Schmerz hat die Selbstsucht zerstört und gebrochen; das Sehnen findet bei Gott Erhörung, Reue und Liebe verschmelzen sich, und in dem Augenblick, wo dieses geschieht, rechtfertigt die Reue. Dieses ist der Sinn der zuletzt angeführten Worte des Bischofs.

§. 111.

Wesen und Eigenschaften der Reue.

Die Reue ist ein Schmerz der Seele und eine Verabscheuung der begangenen Sünden, mit dem Vorsatze, ferner nicht mehr zu sündigen [1]).

1) Nach dem an die Spitze gestellten Satze besteht die Reue in einem Schmerze, welcher den in jeder Sünde gegen Gott sich auflehnenden und verhärteten Eigenwillen zerreibt und zermalmt. Dieser Schmerz ist aber häufig ein doppelter. Der eine, in welchem die eigentliche Reue besteht, wurzelt im Willen und ist nicht Anderes, als das Mißfallen an der Sünde und die Trauer über die Beleidigung Gottes. Der andere ruht in der Sinnlichkeit und wird von dem ersteren meistens dadurch verursacht, daß sich die überströmende Fülle des Schmerzes über die niedern Seelenkräfte ergießt, oder aber er ist auch freiwillig durch den Büßer hervorgerufen. Dieser sinnlich empfundene Schmerz gehört zwar nicht zum Wesen der Reue [2]), denn es gibt eine wahre Reue ohne Thränen und Thränen ohne wahre Reue, doch versäume man es nicht, ihn hervorzurufen, wenn man es kann. Hat die Sinnlichkeit an der Sünde Theil genommen, so nehme sie auch an der Buße Theil [3]).

---

1) Trdt. sess. 14. c. 4.

2) Non requiritur dolor sensibilis; sufficit enim intellectivus: qui cum sit internus ac spiritualis, scrupulosi non facile debent angi, quasi sine dolore accedant ad sacramentum, eo quod nullum sentiant. Liguori l. 6. tr. 4. c. 1. dub. 2. 11.

3) Wie wenig Protestanten die katholische Lehre verstehen, beweist folgende Aeußerung Stäudlins: „Die Verderbtheit der jesuitischen Moral überhaupt erhellt endlich noch aus ihrer Lehre von Reue und Besserung ... Es sei hinreichend, wenn man mit aller Anstrengung keinen aufrichtigen Schmerz, (Empfindung des Schmerzes, wie Stäudlin 2 Linien oben selbst sagt) über seine Sünden in sich erregen könne, so müsse man ihn durch den Willen, ihn zu haben,

Der zweite wesentliche Bestandtheil der Reue ist der Abscheu über die Sünde. Es wird nemlich zur Reue nicht nur die Bitterkeit des Herzens, sondern auch ein wahrer Haß der Sünde erfordert. Wie der Wille nur dann das Gute liebt, wenn er nach ihm strebt, so flieht und betrauert er das Böse nur dann wahrhaft, wenn er es haßt. Nach Franz Sales gibt es aber Büßer, die die Neigung zur Sünde beibehalten. Sie fassen den Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, aber dieses geschieht nur mit einem gewissen Bedauern, daß sie sich dadurch des Vergnügens der Sünde berauben müssen. Gerne möchten sie sündigen, wenn nur nicht die Verdammung zu fürchten wäre. Wie nun eine solche Neigung zur Todsünde der Liebe entgegen ist und die Reue aufhebt, so sind, nach der Bemerkung desselben Heiligen, solche Neigungen zur läßlichen Sünde geradeso der Gottseligkeit entgegen. Sie machen den Geist schlaff, berauben ihn der göttlichen Tröstungen, öffnen das Herz den Versuchungen, und obwohl sie der Seele nicht den Tod bringen, so verursachen sie ihr doch schwere und gefährliche Krankheiten [1]). So wesentlich also der Reue der Schmerz ist, so wesentlich der Abscheu, und wie der Schmerz des Willens hinreichend ist, so auch der Abscheu des Willens. Denn das ist Thatsache, daß, wenn der Wille die Sünde auch verabscheut, die Sinnlichkeit, so lange sie nicht reines Organ des Willens ist, immer noch nach ihr gelüsten kann und wird.

Betrachten wir noch das Verhältniß dieser zwei Bestandtheile der Reue zu einander, so wird der Abscheu das Erste sein, der den Schmerz zur Folge hat, da man das nicht betrauert, an was man ein Gefallen hat.

---

ersetzen und wenigstens mit dem Munde (?) sich als Sünder bekennen." St. S. 500. Zwischen dem äußerlich mit dem Munde bekennen und der sinnlichen Empfindung steht noch ein drittes, der dolor intellectivus. Den haben die Jesuiten gefordert. Muß man aber, um ihnen Eines anhängen zu können, ihre Lehre so verdrehen, wahrhaftig, dann muß die Verderbtheit nicht arg sein.

1) Philothea I. 7 u. 22.

2) Die Kirche verlangt von der wahren Reue, daß sie innerlich, über Alles, allgemein und übernatürlich sei. Da von der übernatürlichen Reue bereits die Rede war, erübrigt uns noch von den andern Eigenschaften derselben zu sprechen.

Wie schon bemerkt, kann der Schmerz ein doppelter sein, ein im Willen haftender und die sinnliche Empfindung ergreifender, der sich gewöhnlich in Thränen offenbart. Dieser letztere allein genügt nicht. Jene Reue, welche blos in Ablesung eines Reuegebetes oder Thränen besteht, ist keine innerliche, d. h. gar keine Reue.

Wenn als zweite Eigenschaft gefordert wird, die Reue sei über Alles, so gilt dieses wieder von dem im Willen wurzelnden Schmerz. Dieser muß, wenn er ein wahrhaft reuiger sein soll, jeden andern Schmerz übertreffen. Besteht nemlich die Sünde darin, daß man das Geschöpf mehr liebt als den Schöpfer, so muß der die Sünde zermalmende Schmerz darin bestehen, daß die Abkehr von Gott mehr beklagt wird, als jedes andere Uebel. Es tritt uns hier wieder bei aller Verwandtschaft die Verschiedenheit von Liebe und Reue entgegen. Weil sich die Worte des P. Frassen. t. 10. p. 534, nicht so prägnant übersetzen lassen, wollen wir sie in lateinischer Sprache hersetzen: charitas tendit in Deum per modum consecutionis, ut summum bonum; contritio vero per modum fugae, quatenus homo detestatur peccatum, ut summum malum, utpote Deo oppositum. Was aber die sinnliche Empfindung des Schmerzes betrifft, so kann und soll diese nicht über Alles sein. Sie soll es nicht sein, weil dieses der Pflicht, sein Leben zu erhalten, widerstreiten könnte [1]). Wenn daher der heilige Franciscus von Ass. durch allzuhäufige Thränen über seine Sünden beinahe das Augenlicht verlor, so war er den ihn darüber Zurechtweisenden Gehorsam schuldig. Er wird

1) Thom. suppl. q. 3. a 2.

aber auch selten ein größter werden, denn, wie wir gehört haben, entsteht er dadurch, daß ihn der Büßer durch einen Willensakt hervorruft, oder daß die Ergriffenheit der höheren Vermögen die niederen in's Mitleid zieht. Da aber, um von dem letzteren zuerst zu reden, die sinnliche Empfindung dem Körper näher steht und für seine Eindrücke empfänglicher ist, so wird der von körperlicher Verletzung herrührende Schmerz die sinnliche Empfindung mehr afficiren, als der aus den höhern Vermögen auf sie überströmende, dieser also nicht über Alles sein. Was aber das Befehlen betrifft, so vergesse man nicht, daß der Wille die Sinnlichkeit nicht auf eine despotische, sondern königliche Weise regiert [1]), sie ihm also nicht ad nutum folgt. Deßwegen kann es auch geschehen, daß der Wille gar keinen sinnlichen Schmerz verursachen kann, was aber, wie angegeben, auch nicht nothwendig ist. Denn nie verlangt die Kirche von ihren Kindern das Unmögliche. Kann hingegen der im Willen wurzelnde Schmerz nie zu groß sein, so wenig als die Liebe, so folgt daraus noch gar nicht, daß ein Büßer ein Kopfhänger sein müsse, sondern vielmehr das, was Augustin verlangt: der Büßer traure immerdar und freue sich über die Trauer [2]). Diese Freude, welche über die wahrhafte Reue entsteht, vermindert darum die Reue selbst nicht, steigert sie vielmehr, wie die Freude über die Erwerbung von Kenntnissen die Lernbegierde mehrt, wohl aber wird sie auf die sinnliche Empfindung mildernd einwirken [3]).

Die Reue muß sich über alle Sünden erstrecken, oder allgemein sein. Da jede Sünde eine Verhärtung des sich gegen Gott auflehnenden Eigenwillens ist, so muß auch durch die Reue dieser Wille gebrochen und zermalmt werden, und

---

1) Cf. §. 46.

2) De vera et fals. poenit. c. 13.

3) Ad primum ergo dicendum, quod gaudium saeculi impeditur per dolorem contritionis; non autem gaudium quod de Deo est; quia habet ipsum dolorem pro materia. Thom. suppl. q. 4. a 2. ad 1.

zwar nicht blos nach einer Seite hin, sondern allseitig. Dieses versteht sich übrigens so von selbst, daß wir statt alles Weitern nur den Ausspruch der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung im Lateran c. 22 anführen. „Es leuchtet ein, heißt es daselbst, daß es eine verkehrte Buße ist, wenn man mit Vernachläßigung der andern Sünden nur Eine bereut.... Darum stehet geschrieben: wer das ganze Gesetz beobachtet, übertritt es aber nur in Einem, macht sich aller schuldig, in Beziehung nemlich auf das ewige Leben. Denn der, welcher in einer Sünde verharrt, wird die Schwelle des ewigen Lebens so wenig betreten, als der, welcher sich in allen Sünden gewälzt hat."

Die Frage ist übrigens öfters ventilirt worden, ob, um gerechtfertigt zu werden, jede einzelne Sünde einzeln und insbesondere bereut werden muß. Die meisten und angesehensten Auktoritäten [1]) verneinen es, wie es sich auch sonst nachweisen läßt. Wie möchte ein Gewohnheitssünder, der früher die Sünden wie Wasser hineintrank, plötzlich gerechtfertigt werden, wenn er jede einzelne Sünde zuvor hätte einzeln bereuen müssen, und doch wurde Magdalena und der Schächer am Kreuz begnadigt. Und wird nicht die Reue im Allgemeinen, wenigstens virtuell, die Bereuung jeder einzelnen Sünde in sich schließen [2])? Um eine vollständige und rechtmäßige Beicht abzulegen, müssen jedoch die Sünden im Einzelnen bereut werden, und da haben die

---

1) Nec tamen hac in re desperent fideles de summa dei bonitate et clementia; is enim, quum nostrae salutis cupidissimus sit, nullam moram ad tribuendam nobis veniam interponit, sed peccatorem paterna caritate complectitur, simul atque ille se collegerit, et universe peccata sua detestatus, quae deinde alio tempore, si facultas erit, singula in memoriam reducere (i. e. ad confitendum) ac detestari in animo habeat, ad Dominum se converterit. Catech. rom. p. 2. c. 5. q. 30.

2) In contritionis motu subitaneo, quamvis non actualiter distinctio inveniri possit, tamen invenitur secundum quod singula peccata ordinem habent ad *illud*, de quo in illa contritione generali contrito dolendum occurrit, scilc. de offensa dei. Thom. in 4 dist. 17. q. 2. a 3.

nachfolgenden Worte des h. Thomas volle Geltung. Die Vergessenheit, sagt er, kann eine doppelte sein: entweder ist der Gegenstand dem Gedächtnisse ganz entfallen, und dann kann man ihn auch nimmer in's Gedächtniß zurückrufen, oder man hat ihn blos halb vergessen und halb erinnert man sich noch seiner, wie, wenn Jemanden so im Allgemeinen einfällt, von diesem oder jenem etwas gehört zu haben, es im Einzelnen aber nimmer weiß und dann sich Mühe gibt, es wieder in's Gedächtniß zurück zu rufen. Auf diese doppelte Weise kann man auch eine Sünde vergessen, so daß man sich noch im Allgemeinen an sie erinnert, aber nimmer im Einzelnen. In diesem Falle muß der Mensch nachdenken, um sich die Sünde zur Kenntniß zu bringen, weil Jeder gehalten ist, jede einzelne Todsünde insbesondere zu bereuen [1]). Kann man sich den Gegenstand, trotz angewandter Sorgfalt, nimmer vergegenwärtigen, so reicht es hin, das zu bereuen, was man noch weiß. Man hat aber dann nicht nur die Sünde, sondern auch die aus Nachlässigkeit entstandene Vergeßlichkeit zu bereuen Ist hingegen die Sünde dem Gedächtniß ganz entschwunden, dann entbindet ihn die Unmöglichkeit seiner Pflicht und es genügt eine allgemeine Reue über alle Beleidigungen Gottes. Wird aber die specielle Reue möglich, wenn man sich später der Sünde erinnert, so ist man alsdann auch zu ihr verpflichtet [2]).

3) Durch die Sünde hat der Mensch ewige Strafe verdient, darum ist es nicht mehr als billig, wenn er sie sein ganzes Leben betrauert [3]). Zudem mag er durch keine Reue

---

1) cf. catech. rom. l. c. q. 29. Dasselbe gilt jedoch nicht von den läßlichen Sünden. Hat Jemand blos läßliche Sünden zu beichten, so muß er auch über sie eine förmliche Reue erwecken, weil die Reue ein Theil des Sakraments ist, aber nicht über jede einzelne.

2) Thom. suppl. q. 2. a 3. ad 2.

3) Deus absolvens hominem a culpa et poena aeterna ligat eum vinculo perpetuae detestationis peccati. Hugo de S. Vict. tract. 6 Sum. sent. c. 11.

die verlorene Unschuld wieder erlangen, es bleibt ihm darum immer, was er zu beklagen hat, nichts davon zu sagen, daß jene Zeit, die er im Dienste Gottes hätte verwenden sollen, die er aber der Sünde geopfert, nimmer wiederkehrt. Geboten ist es aber, Reu und Leid zu machen in Todesgefahr und nicht weniger, wenn Einer in eine Todsünde gefallen. Denn den möchte ich auf keine Weise von einer Todsünde freisprechen, der, im Stande der Sünde, die Buße lange verschiebt. Da er dadurch nicht nur wider das Gebot der Liebe, die man öfters im Jahr erwecken soll, handelt, sondern auch gegen sich selbst sündigt, weil eine Todsünde durch ihr Gewicht meistens andere nach sich zieht [1]).

§. 112.

Vorsatz.

Der Vorsatz besteht in dem festen Entschluß, nicht mehr zu sündigen [2]).

1) Dem Ausspruche des Propheten gemäß; „werfet von euch alle eure Uebertretungen, womit ihr gesündigt, und machet euch ein neues Herz und einen neuen Sinn," offenbart sich der bußfertige Sinn nicht nur in dem Schmerz und Abscheu über die begangenen Sünden, sondern auch in dem Vorsatze, nicht mehr zu sündigen. Gerade damit, daß man seinen früheren Wandel betrauert und verabscheut, ist thatsächlich ausgesprochen, daß man ein anderes Leben beginnen wolle. Darum ist ein rechter Schmerz über seine Sünden, ohne den Vorsatz, anders zu werden, gar nicht denkbar, wie umgekehrt, nach den Worten des heil. Augustinus, der kein neues Leben beginnen kann, welcher das alte nicht bereut.

2) Der Vorsatz soll fest, allgemein und wirksam sein.

---

1) Liguori l. c. l. 6 n. 437.

2) Trdt. sess. 14. c. 4.

Die Festigkeit des Vorsatzes beruhet in dem aufrichtigen, entschlossenen Willen sich zu bessern. Dieser Wille schließt ein Mißtrauen auf sich selbst nicht aus, sondern ein, da er weiß, daß er aus sich selbst nichts vermag, Alles aber in dem, der uns stärkt. Es ist sogar die Furcht eines wahrscheinlichen Rückfalls mit ihm verträglich, denn sehr wohl kann der Wille fest entschlossen sein und doch seine Veränderlichkeit fürchten. Ist hingegen Jemanden dieser Rückfall gleichsam eine ausgemachte Sache, daß er erklärt: ich nehme mir zwar vor, besser zu werden, weiß aber voraus, es hilft nichts, so ist diese Denkungsart mit einem festen Vorsatze unvereinbar, weil sie nicht blos einen späteren Abfall fürchtet, obwohl der Wille jetzt standhaft ist, sondern dem Büßer, zur Zeit da er so spricht, der Entschluß der Umkehr fehlt [1]). Man kann obige Worte füglich so erklären: ich mag mir gar nicht fest vornehmen, anders zu werden, da es doch nichts hilft. In diesem Falle schließt also die Voraussicht des Rückfalls den Vorsatz aus, in dem zuerst angegebenen aber nicht. Dort ist ein fester Vorsatz des Willens, der aber seiner Veränderlichkeit und Neigung eingedenk Abfall fürchtet; hier ist das Voraussehen der Unbeständigkeit so zuversichtlich, daß es zu gar keinem festen Entschluß kommen kann. Es unterscheiden zwar einige und sagen: der Vorsatz wurzle im Willen, die Voraussicht des Rückfalls aber in der Erkenntniß, und darum können beide Gesinnungsweisen wohl bei einander sein. Man trenne aber doch die Seelenvermögen nicht so, als ob sie einander nichts angingen. Die sichere Erkenntniß des Rückfalls wird

---

1) Warum wir diese Punkte so markirt hervorheben, wird erst im dritten Theil, wo vom Sakrament der Buße, der Pflicht zu lösen und zu binden die Rede sein wird, deutlich werden. Wir können es übrigens nicht unterlassen, in diesem Abschnitte schon das Allgemeinste und Gröbste über den Gebrauch der Schlüsselgewalt einzuflechten, da so häufig gefehlt wird. Vielleicht macht die Lesung dessen schon Manchen darauf aufmerksam, daß wir Priester die Sakramente nicht nach eigenem Gutdünken, sondern nach den Vorschriften der Kirche verwalten sollen.

den Willen nie zu einem festen Vorsatz der Besserung kommen lassen. Sodann ist diese Meinung selbst irrig und wer sie bei Erwägung der Aussprüche: Gott läßt Keinen über seine Kräfte versuchen und versagt Keinem seine Gnade, der ihn darum bittet, nicht aufgibt, zeigt, daß sie blos ein Vorwand des der Sünde geneigten Willens und darum dem festen Vorsatze widerstreitend ist. Nicht immer ist hingegen der Rückfall Beweis eines schwachen, ungültigen Vorsatzes, obwohl ein fester Entschluß nicht alsbald das Versprochene vergessen, sondern wenigstens einige Zeit im Guten verharren wird.

Was über die Allgemeinheit der Reue gesagt wurde, hat auch hier seine Anwendung. Insbesondere ist zu bemerken, daß wie die Reue sich auf jede einzelne Todsünde beziehen soll, ebenso ein ins Einzelne eingehender Vorsatz erfordert wird. Wie aber, außer dem Empfang des Sakraments, eine allgemeine, nicht jede einzelne Sünde betraurende Reue zur Rechtfertigung genügt, so auch ein so im Allgemeinen gehaltener Vorsatz.

Weil ohne besondere Begnadigung Keiner alle läßlichen Sünden meiden kann, ist man auch nicht verpflichtet, die Vermeidung aller sich vorzunehmen, sondern der Vorsatz sie zu vermindern, reicht hin [1]). Ist aber der Vorsatz, alle zu meiden, nicht erforderlich, da man nichts Unmögliches versprechen soll, so darf man doch nicht in dem Vorsatze beharren, sie zu begehen. „Denn die läßliche Sünde, so gering sie auch sein mag, mißfällt Gott, obwohl nicht in dem Grade, daß er uns deßhalb auf ewig

---

1) Ad primum ergo dicendum, quod homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia et singula: potest etiam vitare singula peccata venialia, sed non omnia. Et ideo poenitentia de peccatis mortalibus requirit, quod homo proponat abstinere ab omnibus et singulis peccatis mortalibus: sed ad poenitentiam peccatorum venialium requiritur, quod homo proponat abstinere a singulis, non tamen ab omnibus; quia hoc infirmitas hujus vitae non patitur: debet tamen habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda; alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi, seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quae sunt peccata venialia. Thom. 3. 87. a 1. ad 1.

verdammt. Wenn also die läßliche Sünde sein Mißfallen erregt, so ist die beständige Neigung zu ihr nichts Anderes, als ein beständiger Vorsatz des Geistes und Herzens, seiner göttlichen Majestät mißfallen zu wollen [1]). Man soll sich also vornehmen, sie abzulegen und ist hinwiederum zu diesem Vorsatze auch nicht verpflichtet. Der Widerspruch löst sich dadurch, daß man sich vorsetzt, zuerst diese, dann eine andere abzugewöhnen und so immer mehr die Vollkommenheit anzustreben. Die Allgemeinheit des Vorsatzes darf also auch hier nicht fehlen, die Klugheit rathet aber ein allmähliges Verfahren und in Angriffnehmen. Nicht so bei den Todsünden, weil die Rechtfertigung nicht blos in der Vergebung der Sünden, sondern auch in Eingießung der heiligmachenden Gnade besteht. Wie wäre aber dieses Letztere möglich, wenn auch nur eine Todsünde zurückbleibt? Mit den läßlichen Sünden ist dagegen der Stand der Gnade verträglich und darum das Angeführte nicht nur erlaubt, sondern sogar rathsam, um dadurch die Allgemeinheit des Vorsatzes immer mehr zu verwirklichen. Lernen wir immer und bessern wir unsere Fehler allmählig, den einen in diesem, den andern in einem andern Monat und werden wir so gründlich besser, dann werden wir, stufenweise fortschreitend, wie auf der Jakobsleiter in Himmel gelangen" [2]).

Der, welcher einen wirksamen Vorsatz hat, wird sich nicht nur vornehmen, die Sünde zu meiden, sondern auch die zur Vermeidung derselben nöthigen Mittel anwenden und darum hauptsächlich die Gelegenheit fliehen. Unter Gelegenheit zur Sünde versteht man all das, was zur Sünde Anlaß gibt. Sie wird in die entfernte und nächste (occasio remota et proxima) eingetheilt. Die nächste ist jene, welche uns in eine solche Gefahr bringt, daß wir wahrscheinlich fallen, oder aber schon öfter gefallen sind. Die entfernte begegnet uns auf allen

---

1) Franz Sales, Philothea.

2) Chryst. hom. 82 in Joa.

unsern Wegen und verleitet für gewöhnlich nicht zur Sünde. Um es an einem Beispiel zu erläutern, ist der unzweifelhaft in der nächsten Gelegenheit, welcher eine Person im Hause hat, mit der er sich schon versündigt, der beim Spielen flucht und betrügt ꝛc. [1]). Die nächste Gelegenheit wird sodann wieder abgetheilt in die freiwillige und nothwendige. Die freiwillige läßt sich leicht, ohne Nachtheil für den Büßer, meiden, die nothwendige dagegen kann ohne großen Schaden und Aergerniß nicht beseitigt werden. In Beziehung auf die nächste freiwillige Gelegenheit ist es nun für jeden Büßer dringende Pflicht, selbe sogleich aufzuheben. Geschieht dieses nicht und fällt er zum zweiten und dritten mal, so kann und darf ihn der Beichtvater nimmer lossprechen [2]). Denn ohne wirksamen Vorsatz gibt es keine Absolution. Aber nicht nur der Absolution macht sich ein Solcher unfähig, sondern er begeht eine neue Todsünde, weil er sich

---

1) Was die Liebschaften, die auch hieher gehören, betrifft, so sagt Liguori: es ist allerdings wahr, daß man nicht Alles, was dabei geschieht, als Todsünde verdammen kann, aber meistens befinden sich solche Personen in der nächsten Gelegenheit, sich schwer zu versündigen. Das lehrt auch die Erfahrung, denn unter hundert wird man kaum zwei oder drei finden, die sich dabei nicht schwer versündigt hätten und geschah dieses auch nicht gleich anfangs, so geschah es doch in der Folge. Solche Personen haben nemlich anfangs eine innige Zuneigung, die alsbald zur Leidenschaft wird. Hat die Leidenschaft aber einmal Wurzel gefaßt, so verblendet sie und bewirkt vielfältige Sünden. Aus diesem Grunde hat der berühmte Cardinal Pico della Mirandolla in seinem Bisthume den Beichtvätern aufgetragen, Personen, die solche Liebschaften unterhalten, nicht mehr loszusprechen, wenn sie sie dreimal erfolglos gewarnt haben. Besonders sollte das stattfinden, wenn sie des Nachts, oder auf längere Zeit, oder im Geheimen, oder gegen den Willen der Eltern zusammenkämen. Der Beichtvater wird das Heil seiner Beichtkinder um so mehr fördern, je strenger er in diesen Dingen ist, wogegen er um so grausamer ist, je milder er sein will, weßwegen der hl. Thomas von Villanova solche Beichtväter gottlos mild nennt. Diese Sentimentalität widerspricht dem Ernst der Charitas.

2) Um Mißverständnisse zu vermeiden, wegen der Worte zum zweiten- und drittenmal, da es Fälle gibt, in denen man, wegen der nächsten Gelegenheit, nicht einmal das erstemal absolviren darf, lese man Liguori l. 6. tr. 4. c. 1. dub. 2. n. 454 u. 458 und Carl. Borrom. past. instruct. edid. Westhoff. p. 123.

in Gefahr begibt und in ihr freiwillig weilt. Der Beichtvater aber lasse sich durch Versprechungen nicht hinhalten, denn einmal wurde das Versprechen, wie wir hier voraussetzen, schon das erstemal nicht erfüllt, sodann läßt man es, nach empfangener Lossprechung, gerne wieder beim Alten. Uebrigens keine Regel ohne Ausnahme.

Wenn die nächste Gelegenheit eine nothwendige ist, so kann der Vorsatz ein wirksamer sein, wenn die Gelegenheit auch nicht vollkommen gemieden ist, aber alle Mittel müssen angewendet werden, sie in eine entfernte zu verwandeln. Die Gelegenheit zu sündigen ist ja noch nicht an sich Sünde, und weil sie auch nicht nothwendig die Sünde zur Folge haben muß, so kann, trotz derselben, ein wirksamer Vorsatz vorhanden sein. Obwohl aber freilich Jeder verflichtet ist, die nächste Gelegenheit zu fliehen, so gilt dieses doch nur dann im strengsten Sinn, wenn er frei diese Gefahr will. Ist dagegen die Gelegenheit nothwendig, so wird sie sich, wenn es dem Büßer ernst ist, immer in eine entfernte verwandeln lassen und Gott wird ihm auch mit seiner Gnade beistehen, seinen Entschluß realisiren zu können. In der heiligen Schrift heißt es nicht, der komme um, der sich in der Gefahr befindet, sondern der sie liebt. Gewiß kann man aber nicht behaupten, der liebe die Gefahr, der sich wider seinen Willen, nothwendig, in ihr befindet. Deßwegen sagt Basilius: wer sich durch irgend eine Ursache gedrängt und aus Nothwendigkeit der Gefahr aussetzt, oder in derselben verharrt, da er es doch anders machen möchte, von dem muß man, anstatt zu sagen, daß er die Gefahrt liebe, vielmehr behaupten, daß er sie wider Willen dulde, weßwegen Gott auch vorsorgen wird, daß er nicht in ihr umkommt[1]).

1) In constit. mon. c. 4.

§. 113.

Nothwendigkeit der Beicht.

Die vollkommene Reue rechtfertigt. Man könnte darum sagen: wenn die vollkommene Reue Verzeihung der Sünden erlangt, wozu dann noch beichten? Die Beicht sinkt damit zu einer bloßen Ceremonie herab, denn entweder kommt der Büßer, bereits mit Gott versöhnt in den Beichtstuhl und dann tritt das Gesagte ein, oder aber, er ist noch nicht versöhnt und dann ist es unrichtig, daß der vollkommenen Reue Sündennachlassung zu Theil wird. In dieser Argumentation wird fürs Erste übersehen, daß die Reue nur dann rechtfertigt, wenn sie das Verlangen nach dem wirklichen Empfang des Sakraments in sich schließt. Ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam[1]). Nicht die Reue als solche rechtfertigt, sondern dem heißen Verlangen wird Erhörung zu Theil. Gehen wir auf ein anderes Gebiet, auf dem confessionelle Vorurtheile den Blick nicht trüben, auf das der Taufe über, so ist allgemein anerkannt: die Begierdetaufe rechtfertigt. Nicht der Glaube allein hat diese Wirkung zur Folge, sondern, wenn der sakramentale Empfang unmöglich ist, muß das votum mit ihm verbunden sein, daher auch der Name Begierdetaufe. Ebenso möchte ich jene Reue Begierdebeicht nennen. Ist es nun dem Büßer nicht möglich, sein votum zu lösen, stirbt er z. B. ohne sakramentale Lossprechung, so leidet es keinen Anstand, er ist gerechtfertigt, kommt er aber in die Lage, es erfüllen zu können, so ist er auch dazu verpflichtet oder genauer, die sakramentale Beicht wird sich als nothwendiges Complement seiner Begierdebeicht von selbst einstellen. Da er nemlich aus Liebe zu Gott und aus Trauer über die Beleidigung Gottes seine Sünden zu bekennen wünschte, nicht

1) Trdt. S. 14. c. 4.

aus Furcht 2c. getrieben, so wird diese nemliche vollkommene Reue ihn auch zum Beichtstuhl führen, um hier zu realisiren was er dort gelobt. Ferner hat die Kirche zu allen Zeiten gelehrt, vom Herrn selbst sei das vollständige Sündenbekenntniß verordnet, ein Satz, dessen Wahrheit wir hier (als durch die Dogmatik erwiesen) voraussetzen. Dieselbe vorausgesetzt, ist es aber doch natürlich, daß der Büßer sich diesem Gebote willig unterziehen wird, wenn er je ein solcher ist. Büßer sein und sich gegen ein göttliches Gebot auflehnen, ist ein Widerspruch. Der Büßer wird sich darum dem Bekenntnisse seiner Schuld nicht nur nicht entziehen, sondern in demselben seine Buße vollenden. Gehen wir von der Sünde als einer Auflehnung des Eigenwillens gegen das göttliche Gebot aus, so wird derselbe in der Gewissenserforschung erkannt und in der Reue gebrochen, die Beicht aber, in welcher sich der Büßer äußerlich dem Priester an Gottes Statt unterwirft, ist die Besieglung und Bethätigung der innern Unterwürfigkeit, mit der er sich an Gott hingibt. Durch diesen Schritt hat darum der Büßer auch die Befähigung zur Vergebung beurkundet und der Priester ertheilt sie ihm im Namen Gottes.

Wir verkennen nicht, daß durch das Bisherige blos nachgewiesen ist, zu dem votum werde und müsse der sakramentale Empfang hinzukommen, die eine Seite des gemachten Einwurfs aber noch nicht beantwortet ist. Die Spitze desselben liegt darin, weil der Büßer bereits gerechtfertigt sei, habe der Empfang keinen reellen Werth mehr. Allein die Sakramente ertheilen nicht nur die Rechtfertigung, sondern vermehren auch die bereits ertheilte und so wird auch die durch die Begierdebeicht ertheilte in der sakramentalen vermehrt. Sodann aber hat die mit der Lossprechung verbundene Beicht die Kraft, auf zweifache Weise von der Strafe zu entbinden. Einmal in Kraft der Lossprechung selbst und so befreit sie von der ewigen Strafe und Schuld, wenn auch blos das Verlangen nach ihr vorhanden ist. Das ist die Strafe der Verdammung; von ihr befreit, lastet

aber auf uns noch die zeitliche Strafe, eine Strafe, die zur Reinigung und Weiterförderung (medicina promovens) dient, und wenn diese Strafe nicht vergeben ist, muß sie im Fegfeuer gebüßt werden, und zwar von denen, welche von der Verdammung frei sind. Diese Strafe übersteigt zwar die Kräfte des in dieser Welt lebenden Büßers, aber durch die Schlüsselgewalt wird sie insoweit vermindert, daß sie unsern Kräften angemessen ist, so daß man durch die Genugthuung sich in diesem Leben reinigen kann. Das Anderemal vermindert die Beicht, als diese Handlung, die Strafe, weil sie mit Beschämung verbunden, selbst Strafe ist. Darum wird auch die Strafe um so mehr vermindert, je öfter Einer seine Sünden beichtet; darum wird der, welcher gebeichtet hat und die Absolution empfing, weniger gestraft, als der, welcher blos bereut hat [1]). Ja, Thomas sagt: es könne Einer so oft beichten, daß er von allen Strafen frei werde [2]). Erwägen wir dieses, so wird jedes Bedenken über die Nutzlosigkeit der sakramentalen Beicht, auch wenn man durch die vollkommene Reue bereits gerechtfertigt ist, schwinden.

§. 114.

Beschaffenheit der Beicht.

Zur Vollständigkeit des Bekenntnisses gehört, daß man nach sorgfältiger Gewissenserforschung alle noch nicht gebeichteten Todsünden, deren man sich erinnert, nebst Angabe der Zahl und der Umstände, die die Art ändern, offenbart [3]).

1) Zu einem vollkommenen Sündenbekenntniß werden mehrere

1) Thom. suppl. q. 10. a 2.

2) Si tamen iterum confiteri teneretur, non frustra primo confessus fuisset: quia quanto pluribus sacordotibus confitetur quis, tanto ei plus de poena remittitur; *tum* ex erubescentia confessionis, quae in poenam satisfactoriam computatur; *tum* ex vi clavium. Unde toties posset aliquis confiteri, quod ab omni poena liberaretur. Thom. suppl. q. 8. a 5. ad 4.

3) Trdt. sess. 14. c. 5.

Eigenschaften [1]) erfordert; da dieselben jedoch, weil an sich einleuchtend, keiner weiteren Auseinandersetzung bedürfen, be-

---

1) Videtur quod illae conditiones, quae a magistris assignantur, his versibus contentae, non requirantur ad confessionem:

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis, et accusans, et sit parere parata.

Resp. dic., quod dictarum conditionum quaedam sunt de necessitate confessionis, quaedam de bene esse ipsius. Ea autem, quae sunt de necessitate confessionis, vel competunt ei, secundum quod est actus virtutis, vel secundum quod est pars sacramenti. Si primo modo, aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cujus est actus, aut ex ipsa ratione actus. Virtutis autem in genere sunt quatuor conditiones. Prima est, ut aliquis sit sciens: et quantum ad hoc confessio dicitur quod debeat esse *discreta*, secundum quod in actu omnis virtutis prudentia requiritur: est autem haec discretio, ut majora peccata cum majori pondere confiteatur. Secunda conditio est, ut sit eligens: quia actus virtutum debent esse voluntarii: et quantum ad hoc dicitur *libens*. Tertia conditio est, ut propter hoc, scil. debitum finem, operetur: et quantum ad hoc dicitur, quod debeat esse *pura*, ut scil. recta sit intentio. Quarta est, ut immobiliter operetur: et quantum ad hoc dicitur, quod debeat esse *fortis*, ut scil. propter verecundiam veritas non dimittatur. Est autem confessio actus virtutis poenitentiae. Quae quidem primo initium sumit in horrore turpitudinis peccati: et quantum ad hoc confessio debet esse *verecunda*, ut scil. non se jactet de peccatis propter aliquam saeculi vanitatem admixtam. Secundo progreditur ad dolorem de peccato commisso: et quantum ad hoc dicitur quod debeat esse *lacrymabilis*. Tertio in abjectione sui terminatur: et quantum ad hoc debet esse *humilis*, ut se miserum confiteatur, et infirmum. Sed ex propria ratione hujusmodi actus, qui est confessio, habet quod sit manifestiva. Quae quidem manifestatio per quatuor impediri potest. Primo per falsitatem: et quantum ad hoc dicitur quod debeat esse *fidelis*, i. e. vera. Secundo per obscuritatem verborum et contra hoc dicitur *nuda*, ut non involvat obscuritatem verborum; tertio per verborum multiplicationem: et propter hoc dicitur *simplex*, ut scil. non recitet in confessione, nisi quod ad quantitatem peccati pertinet. Quarto, ut non subtrahatur aliquid de his, quae manifestanda sunt: et contra hoc dicitur *integra*. Secundum autem quod confessio est pars sacramenti, sic concernit judicium sacerdotis, qui est minister sacramenti. Unde oportet, quod sit *accusans* ex parte confitentis; *parere parata* per comparationem ad sacerdotem; *secreta* quantum ad conditionem fori, in quo de occultis conscientiae agitur. Sed de bene esse confessionis est, quod sit *frequens*, et quod sit *accelerata*, ut scil. statim confiteatur. Thom. suppl. q. 9. a 4.

schränken wir uns auf einen im Allgemeinen eben so klaren, im Einzelnen aber oft verwickelten Punkt, darauf nemlich, daß das Bekenntniß vollständig sein muß. Zur Erleichterung der Uebersicht gebrauchen wir folgende Eintheilung.

a) Bekannte Sünden. α) Bekannte läßliche Sünden. Nach der Kirchenversammlung von Trient ist man nicht verpflichtet, läßliche Sünden zu beichten. Läßt man daher eine oder mehrere aus, die Beicht ist dennoch gültig. Darf man aber alle läßlichen Sünden auslassen? und ist es erlaubt, sie blos im Allgemeinen, z. B. ich klage mich meiner läßlichen Sünden an, zu bekennen? Beichtet Jemand eine oder mehrere Todsünden, so ist beides erlaubt. Wollte hingegen Jemand ohne Todsünde ein derartiges Bekenntniß ablegen, so wäre dieses, den Fall der Noth ausgenommen, unstatthaft und widerspräche der Uebung der Kirche. Anklage und Urtheilsspruch gehören zum Wesen dieses Sakramentes und die Sicherheit des letztern ist durch die genaue Angabe der ersten bedingt. Es würde jedoch gültig absolvirt, wenn die nothwendige Disposition vorhanden ist. Dieses die allgemeine Annahme der Theologen. Bestritten ist aber, welche und wie viele läßliche Sünden in Kraft der Absolution nachgelassen seien. Die Einen sagen alle, die Andern behaupten nur jene, die der Beichtvater aus der Anklage, oder aus der Art zu beichten, oder aus andern Umständen abnehmen könne [1]).

β) Bekannte Todsünden. Hier ist wieder zu unterscheiden, ob die Todsünde schon einmal gebeichtet war oder nicht. Im letztern Fall ist nach den unzweideutigen Worten des Tridentinums Jeder zufolge göttlicher Anordnung verpflichtet, alle und jede Todsünde, deren er sich erinnern kann, zu beichten. Wurde in einer früheren Beicht eine solche Sünde unverschuldet vergessen und erinnert sich der Büßer später derselben, so hat er sie nachzutragen und dabei die zu ihrer vollen Würdigung nothwendigen Sünden mit

1) cf. Mazotta t. 3. tr. 6. q. 4. c. 2. Dieser Theologe verbreitet sich besonders lichtvoll über vorliegende Materie.

anzuführen. Die gegentheilige Behauptung wurde von Alexander VII. als irrig verworfen. Bei den bereits gebeichteten Todsünden kommt es darauf an, ob die Beicht, in welcher diese Sünde vorgebracht wurde, gültig war, oder nicht. War sie gültig, so ist das nochmalige Bekenntniß nicht nothwendig, war sie hingegen ungültig, so muß man sich aller in derselben bekannten Todsünden noch einmal anklagen. Rührt die Ungültigkeit von Verschweigung einer Todsünde her, so kann sich der Beichtvater, wenn ihm die übrigen in dieser ungültigen Beicht angegebenen Sünden noch erinnerlich sind, mit der genauen Angabe dieser damals verschwiegenen Sünde begnügen. Beichtet hingegen der Büßer einem andern Priester, so muß er diesem die ganze frühere Beicht wiederholen, und wäre diese ungültige Beicht die erste in seinem Leben gewesen, so müßte er alle ihr folgenden Beichten, als ebenfalls ungültig, wiederholen [1]).

b) Zweifelhafte Sünden. Eine Sünde kann auf dreifache Weise zweifelhaft sein. Erstens, sofern man nimmer bestimmt weiß, ob man sie begangen hat oder nicht; zweitens, ob man sie bereits gebeichtet hat oder nicht; drittens, ob sie eine läßliche oder Todsünde ist. Ad. 3. ist zu sagen, wenn Einer zweifelt, ob eine Sünde eine Todsünde sei, ist er gehalten sie zu beichten, es dem Priester anheimstellend, darüber zu erkennen, dessen Amt es ist, zwischen Aussatz und Aussatz zu unterscheiden. Dasselbe gilt von den beiden andern Punken, doch soll er sich

---

1) Si non semper est tibi confessus, vel per multos annos sic perrexit, ita ut nec confuse recordari possis reliquorum peccatorum communiter differendus est pro absolutione, usquedum se examinet, si capax sit ad se examinandum, et hoc antea non fecerit, quia vix fieri potest, ut tam subito omnium recordetur. Addit tamen optimum consilium Croix n. 1226 exquirenda tunc ab eo graviora peccata, quae illum maxime remordent, ut sic aperto ulcere, et deposita parte verecundiae facilius deinde redeat: addit etiam quod si non esset futura occasio redeundi, nec putaretur alteri facile aperturus conscientiam, possis tunc per interrogationes supplere defectum examinis, quantum locus, et tempus ferent, et absolvere, et pro poenitentia injungere, ut diligentius se examinet, et, si quae alia occurrent, dein confiteatur. Mazotta l. c. c. 5.

dieser Sünden als zweifelhafter anklagen. Erhellet später die Gewißheit derselben, so fordert die Vollständigkeit des Bekenntnisses eine nachträgliche Berichtigung.

c) Unbekannte Sünden. Wenn die Sünde dem Gedächtniß vollständig entfallen ist, so hört damit auch die Pflicht des Bekenntnisses auf. Solche Sünden sind nach der Kirchenversammlung von Trient in die Beicht eingeschlossen. Ist die Unwissenheit aber eine theilweise, dann gebe man sich Mühe, den Gegenstand so viel als möglich ins Gedächtniß zurückzurufen. Es kann sich aber ereignen, daß der Büßer seine Sünden wohl weiß, sie aber dem Priester nicht offenbaren kann. Die Fälle, in welchen eine dadurch unvollständige Beicht dennoch genügt, sind folgende. Kann der Sünder wegen tödtlicher Krankheit seine Sünden nicht vollständig beichten, so genügt es an der einen oder andern, oder auch nur an einem Zeichen der Reue. Wenn plötzlich Viele in Todesgefahr kommen, z. B. bei einem Schiffbruch, Schlacht ꝛc., reicht es hin zu sagen: ich klage mich aller meiner Sünden an, weil zu einem speciellen Bekenntniß die Zeit mangelt. Könnte ferner der Priester, ohne voraussichtliche Todesgefahr, sich einem Kranken nicht nahen, so reicht es hin, wenn dieser eine läßliche Sünde laut zuruft. Ein mangelhaftes Bekenntniß ist endlich gültig, wenn ein Stummer, oder der Landessprache Unkundiger seine Sünden nicht vollständig und verständlich angeben kann [1]).

2) Die die Art einer Sünde ändernden Umstände müssen im Bekenntnisse angegeben werden, weil ohne sie die Sünden selbst von dem Büßer weder vollständig auseinandergesetzt, noch dem Richter bekannt gemacht werden und es unmöglich ist, daß er die Größe der Verbrechen recht beurtheilen und dem Büßer die gebührende Strafe auflegen könne [2]). Es gibt aber, wie wir schon gehört [3]), zweierlei Umstände, solche, welche die Art

---

1) Das Weitere im dritten Theil.
2) Trdt. S. 14. c. 5.
3) cf. §. 5.

der Handlung ändern und solche, welche dieses zwar nicht bewirken, sie aber doch erschweren oder erleichtern. Darüber entspann sich nun eine hitzige Controverse unter den Moralisten, ob nur die Umstände gebeichtet werden müssen, welche die Art ändern, oder auch jene, welche eine Sünde blos bedeutend erschweren. Allgemein anerkannt ist, daß die die Art der Sünde ändernden Umstände und einige [1]) dieselbe bedeutend erschwerende anzugeben seien, weil jenes die Kirchenversammlung von Trient gebietet, dieses nothwendig ist, wegen Ertheilung der Absolution, oder wegen der Restitutionspflicht, oder auch, um dem Büßer die rechten Mittel zur Besserung an die Hand geben zu können. Die Wurzel der ganzen Controverse liegt in dem Decrete des Tridentinums. In diesem wird geboten, die die Art ändernden Umstände namhaft zu machen; folglich, schloßen viele Theologen, ist das Weitere nicht nothwendig. Aus folgenden Gründen entscheiden wir uns jedoch für die strengere Ansicht. Es läßt sich historisch nachweisen, daß die Moralisten vor dem Tridentinum darüber einig waren, die die Art einer Sünde ändernden Umstände müssen gebeichtet werden. Diesen Satz verwarf Luther und ihm gegenüber gab die Kirchenversammlung die bekannte Erklärung. Sie war hier so wenig, als in andern Punkten gemeint, theologische Controversen zu entscheiden, sondern ihre Aufgabe war, die katholische Wahrheit von dem Irrthum auszuscheiden und diese hat sie durch jenes Decret gelöst, die andere Frage aber ließ sie offen. Wenn wir nun eine Schrift besitzen, die im Geist und Auftrag der Kirchenversammlung einzelne Lehren näher auseinandersetzt, so wird uns diese wohl den sichersten Aufschluß

---

1) 1) Gradus consanguinitatis in incestu. 2) Quanitatem furti, injuriae etc., quae egent satisfactione. 3) Quando uno actu plures sunt occisi, vel infamati, vel apud plures. 4) Odium diuturnum; quia tunc solent plures actus fieri. 5) Peccatum inter confessarium et poenitentem. 6) Si circumstantia invehat censuram, vel reservationem, vel ad necessariam poenitentis directionem a confessario prudenter interrogetur. Liguori l. c. dub 3. a 1. n. 467.

geben. Diese Schrift ist der römische Katechismus, dessen Worte so lauten: „nicht nur die schweren Sünden müssen durch Aufzählung genau angegeben werden, sondern auch die Umstände, welche die Größe derselben bedeutend vermehren oder vermindern". Nachdem er einige Beispiele angeführt, schließt er: quae etiam ratio ad locum et ad tempus pertinet, quorum exempla potiora sunt ex multorum libris, quam ut a nobis commemorentur. Haec igitur, ut diximus, enumeranda sunt; quae vero pravitatem rei magnopere non augent, sine crimine omitti possunt [1]). Nimmt man dazu noch den Canon, daß man beim Gebrauch der Sakramente immer der sicheren Meinung folgen soll, so möchte unseres Erachtens die Frage unschwer zu entscheiden sein.

Die Umstände selbst betreffend, handelt es sich bei dem Wer natürlich nicht um Namensnennung, sondern um den Charakter der Person, ob geistlich oder weltlich, ledig oder verheirathet. Das Was soll die Beschaffenheit und Größe der Sache angeben, ob viel oder wenig. Wo etwas geschehen sei, ist nur in sofern von Bedeutung, als der Ort auf die Sittlichkeit der Handlung einen Einfluß übt, z. B. öffentlich oder geheim, an einem geweihten oder ungeweihten Orte. Beim Wie und Warum ist anzugeben, ob die Ausführung Anstrengung und Ausdauer erforderte, ob sie aus Bosheit oder Unwissenheit geschah. Bei der Zeitangabe wann ist besonders darauf zu achten, ob es an einem Sonn- oder Festtage geschah, ein Punkt, auf den die Moralisten viel Gewicht legen.

---

1) p. 2. c. 5. q. 47. Zur vollen Orientirung über den Fragepunkt ist noch zu erinnern, daß es sich besonders darum handelt, ob die Beicht, in welcher ein bedeutend erschwerender Umstand verschwiegen wird, gültig sei oder nicht. In dieser Beziehung sind wir freilich nicht so entschieden, da die Worte des römischen Katechismus den Gegenstand auch nicht unter diesem Gesichtspunkte behandeln. Er lehrt nemlich, auch die erleichternden Umstände müssen namhaft gemacht werden. Die Weglassung dieser aber macht die Beicht nicht ungültig. So weit es die Gültigkeit des Sakramentes betrifft, können wir daher Liguori nicht widersprechen.

Eines Umstandes muß noch insbesondere Rechnung getragen werden, ob, wenn die Nennung des Mitschuldigen zur Vollständigkeit der Beicht nothwendig ist, z. B. bei Incest, und der Priester diesen kennt, ob diese Nennung ohne Sacrilegium unterlassen werden könne. Es tritt nemlich hier die Collision ein, die Ehre des Nächsten zu schonen und vollständig zu beichten. Handelt es sich blos um eine läßliche Sünde, so soll und kann man schweigen, betrifft es aber eine Todsünde, so suche man sich, wenn es sich bequem machen läßt, einen Beichtvater, dem der Mitschuldige unbekannt ist. Ist dieses aber nicht möglich, oder mit Schwierigkeiten verbunden, so hat man ihn, natürlich nicht mit Namen, aber als seinen Bruder, Mutter rc. Ehegatten zu nennen. Jedenfalls sieht man daraus, welche Vorsicht die Kirche fordert, um die Sünden Anderer im Beichtstuhl nicht zu offenbaren.

3) Die Zahl der Sünden wenigstens annäherungsweise anzugeben, gehört zur Vollständigkeit der Beicht. Läßt sich keine bestimmte Zahl wegen zu häufiger Wiederholung anführen, so reicht die Bemerkung hin: es geschah im Tag, in der Woche rc. so und so oft. Wer demnach mit dem Gedanken, Jemanden zu morden, umging, muß bekennen, wie oft er diesen Gedanken, nachdem er von ihm abgelassen, wieder auf's Neue faßte, weil jede Erneuerung desselben eine neue Todsünde ist. Wurde ein Aergerniß vor mehreren Personen gegeben, so ist die Angabe der Zahl der Geärgerten eben so erforderlich, als der Büßer bekennen muß, ob er ein Gewohnheitssünder ist, oder sich in der nächsten Gelegenheit befindet. Da es sich um Wahrheit handelt, verschweige man auch die mildernden Umstände[1]) nicht und läßt sich die früher, aus Unwissenheit, falsch angegebene Zahl der Sünden später berichtigen, so versäume man es nicht.

---

1) Ex circumstantiis minuentibus illae tantum explicandae sunt, quae vel omnino tollunt malitiam, vel ex mortali faciunt veniale, ut parvitas materiae, indeliberatio etc., vel alioqui notabiliter mutant judicium confessarii; saltem quoad speciem. Liguori l. c. dub. 3. a 1. n. 471.

Zweites Kapitel.

Von der Genugthuung.

§. 115.

Eintheilung der Genugthuung.

Genugthun heißt ein zugefügtes Unrecht vergüten. Das Unrecht entsteht aber dadurch, daß man Jemanden eine ihm zugehörende Sache nimmt, oder seine Person durch eine beleidigende Handlung kränkt und verletzt. Die erste Art Unrecht wird dadurch gut gemacht, daß man die genommene, vorbehaltene, verderbte ꝛc. Sache nach den strengen Regeln des Rechts zurückgibt, Restitution. Die andere Art hingegen kann nicht so fast vergütet werden, als sie gebüßt werden muß, Bußwerke oder Genugthuung im engern Sinn. Sonach zerfällt uns dieses Kapitel in zwei Abtheilungen, in deren erster von den Bußwerken die Rede sein wird, in der zweiten aber von den Restitutionen. Wobei jedoch zu bemerken ist, daß wenn das persönliche Unrecht vergütet werden kann, die für die Restitution geltenden Grundsätze auch da ihre volle Anwendung finden, weßwegen derlei Fälle in der zweiten Abtheilung besprochen werden, wie die gegen Beschädigung einer Sache aufzulegenden Bußwerke in der ersten.

I. Die Bußwerke.

§. 116.

Nothwendigkeit und Beschaffenheit der Bußwerke.

1) Es liegt uns nicht ob, die Lehre von der Genugthuung dogmatisch zu erhärten und zu entwickeln [1]), sondern blos ihre

1) Daß die Strafe für die Sünde eine doppelte, eine ewige und eine zeitliche ist, daß für die ewige Jesus genug gethan hat, für die zeitliche aber wir

Nothwendigkeit für den Büßer von der moralischen Seite nachzuweisen. Gehen wir zu diesem Behufe von der Sünde aus, so besteht sie in der Abkehr von Gott und der Zukehr zu den Geschöpfen. Die Zukehr ist die materielle Unterlage der Sünde, die Abkehr die Forma, das sie tödtlich Machende, weil sie von Gott trennt, der das Leben der Seele ist. Beide Momente der Sünde haben aber eine Schuld auf sich, nur wird die durch die Zukehr zugezogene keine unendliche sein, weil die Zukehr zu den Geschöpfen eine begrenzte ist. Kehrt nun der Sünder durch die Begierdebeicht (um von den Sakramenten ganz abzusehen) zu Gott zurück, so ist die Abkehr und mit ihr zugleich die auf ihr ruhende ewige Schuld aufgehoben, denn unmöglich kann Jemand mit Gott vereinigt und der Hölle schuldig sein. Mit der Zukehr zu Gott ist aber die vollständige Abkehr von der Creatur noch nicht gegeben; darin bestehen ja gerade die läßlichen Sünden, darum wird auch mit der Nachlassung der ewigen Schuld die der zeitlichen nicht mitgegeben sein. Erwägt man ferner, daß durch öftere Wiederholung derselben Handlung ein Zustand in der Seele gesetzt wird, so wird sich auch im Sünder ein ungeordneter Zustand finden, der zur Creatur hinneigt, auch wenn die Seele bereits mit Gott geeinigt ist. Es bleibt (oder kann bleiben) also nach der Rechtfertigung durch die Begierdebeicht zeitliche Strafe und eine ungeordnete Neigung zur Creatur zurück. Beides soll getilgt werden und das geschieht durch die Bußwerke. Sofern sie vindicativ sind, tilgen sie die Strafe, denn es will sich geziemen, daß der, welcher mit Willen mehr als recht gethan, wider seinen Willen leide. Damit wird der Gerechtigkeit Genüge gethan. Sofern sie aber medicinal sind, tilgen sie die Neigung und bewahren vor dem Rückfall, weil die Bußwerke dieser Neigung geradezu entgegengesetzte Handlungen vorschreiben. Der Begriff der Genugthuung kann demnach auf

---

genug thun müssen, eine Genugthuung, die indessen blos durch die Verdienste Jesu Christi ihre Kraft erhält, wird hier als bekannt vorausgesetzt.

doppelte Weise gefaßt werden. Nach einer Seite ist sie die Abbüßung der durch Auflegung der verhältnißmäßigen Strafe zugezogenen Schuld [1]). Wird aber durch zu große Anhänglichkeit an die Creatur Gott, wenn auch nicht verachtet, so doch nicht genug geachtet, so wird, nach Anselm, die Genugthuung darin bestehen, daß man Gott die schuldige Ehre gibt [2]). Auf der andern Seite kann man mit Augustin sagen: genugthun heißt die Wurzeln der Sünden ausreißen und ihren Einflüsterungen den Zugang wehren [3]). Dieser zweifache Charakter der Genugthuung wird auch von der Kirchenversammlung von Trient anerkannt, wenn sie den Priestern vorschreibt: sie sollen vor Augen haben, daß die Genugthuung, die sie auferlegen, nicht nur vor dem Rückfall bewahre und im neuen Leben befestige, sondern auch eine Strafe und Züchtigung für die begangenen Sünden sei [4]).

2) Es ist nun vorerst im Allgemeinen anzugeben, welche Werke [5]) diesen doppelten Charakter an sich tragen. Der Sünder

---

1) Wir sehen hier, wie schon bemerkt, von der ewigen Strafe, für die Christus genug gethan, gänzlich ab und führen, um ja allen Pelagianismus zu vermeiden, die Worte des Trdt. an: neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum. Nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus. Ita non habet homo unde glorietur: sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur patri et per illum acceptantur a patre. S. 14. c. 8.

2) Satisfactio est honorem debitum Deo impendere. Cur deus homo c. 11.

3) De ecclest. dogm. c. 54: Dieses Letztere gehört auch darum zur Genugthuung, weil der Beleidigte durch Wegräumung der Ursachen, aus denen die Beleidigung herrührte, oft mehr versöhnt wird, als durch die Uebernahme der gebührenden Strafe.

4) Trdt. S. 14. c. 8.

5) Warum hier besonders von **Werken** die Rede ist, zeigt der bekannte Ausspruch des hl. Benaventura: Ipsius (poenitentiae) autem partes integrantes sunt contritio in *animo,* confessio in *verbo,* satisfactio in *facto.* Ex quibus tunc poenitentia integratur, cum peccator omnem culpam perpetratam et facto deserit, et verbo accusat, et animo detestatur.

hat Gott die schuldige Ehre vorenthalten, daraus folgt, daß sich der Büßer zur Ehre Gottes etwas entziehe. Durch eine gute Handlung aber, sofern sie eine solche ist, entzieht er sich nichts, er gibt sich vielmehr etwas. Deßwegen kann diese Entziehung nur insofern in einem guten Werke bestehen, als es zugleich strafend ist. Es gehört daher zu einem genugthuenden Werke, daß es ein gutes sei, sonst könnte es nicht zur Ehre Gottes gereichen, und daß es ein strafendes sei, sonst würde es dem Sünder nichts entziehen [1]). Wir haben aber dreierlei Güter, deren Entziehung uns zur Strafe und Gott zur Ehre gereicht, Glücksgüter, Güter des Leibs und Güter der Seele. Von den Glücksgütern entziehen wir uns etwas durch Almosengeben, von den Gütern des Leibs durch Fasten. Die Güter der Seele dürfen wir uns aber nicht entziehen, daß wir sie entweder ganz aufgeben oder verringern, weil wir durch dieselben Gott gefällig sind, sondern so, daß wir sie ganz und gar Gott unterwerfen und das geschieht durch das Gebet [2]).

Die genannten Bußwerke sind aber auch genugthuend, sofern die Genugthuung die Wurzeln und Ueberbleibsel der Sünden tilgt. Der Apostel Johannes gibt nemlich drei Wurzeln der Sünde an, Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens. Gegen die Fleischeslust ist das Fasten gerichtet, gegen die Augenlust das Almosengeben, gegen die Hoffart das Gebet [3]).

---

1) Catech. rom. p. 2. c. 5. q. 69.

2) Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam duplex est oratio: quaedam quae est contemplativorum, quorum conversatio in coelis est: et talis, quia totaliter est delectabilis, non est satisfactoria: alia est, quae pro peccatis gemitus fundit: et talis habet poenam; et est satisfactionis pars. Vel dicendum, et melius, quod quaelibet oratio habet rationem satisfactionis, quia quamvis habeat suavitatem spiritus, habet tamen afflictionem carnis, quia, ut dicit Gregorius: dum crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur procul dubio fortitudo carnis, unde et nervus femoris Jacob ex lucta angeli emarcuisse legitur Gen. 32. Thom. suppl. 15. 3. 1.

3) Thom. suppl. 15. a 3.

§. 117.

Von der Auflegung der Bußwerke.

1) Folgt aus dem Vorhergehenden, daß der Büßer die Pflicht habe, Genugthuung zu leisten, um durch sie Gott die schuldige Ehre wieder zu geben, andererseits sich selbst im Guten zu bewahren und die Ueberbleibsel der Sünde zu tilgen, so hat ebenso der Priester die Pflicht, Bußwerke aufzulegen. Nach der beständigen Praxis der Kirche sowohl, als auch nach einem bestimmt ausgesprochenen Lehrsatz derselben, „müssen die Priester nach der Beschaffenheit der Sünden und nach dem Vermögen des Büßenden heilsame und angemessene Bußwerke auferlegen, damit sie sich nicht durch Schweigen zu den Sünden, oder durch zu nachsichtige Behandlung der Büßer, indem sie für sehr schwere Vergehen ganz leichte Bußwerke auferlegen, fremder Sünden theilhaftig machen" [1]). Obwohl sonach Bußwerke auferlegt werden müssen, wie dieses, um noch einen weiteren Punkt anzuführen, die Integrität des Bußsakraments, von dem die Genugthuung ein Theil ist, erfordert, so finden sich doch auch Ausnahmen, so kann z. B. ein Sterbender auch ohne diese absolvirt werden [2]).

Aus dem Wesen der Genugthuung erhellt ferner, daß dieselbe den doppelten Zweck hat, zu strafen und zu bessern. Darum müssen auch im Allgemeinen die Bußwerke diesen Charakter haben. Im einzelnen Falle habe man aber besonders darauf Bedacht, daß die den gebeichteten Sünden entgegenstehenden Tugendübungen als Bußwerke vorgeschrieben werden. Darum gebietet auch das römische Ritual: der Priester lege die den Sünden

---

1) Trdt. 14. 8.

2) Meminerit porro sacerdos aegris non esse injungendam gravem aut laboriosam poenitentiam, sed indicendam tantum illam, quam, si convaluerint, opportuno tempore peragant. Interim juxta gravitatem morbi, aliqua oratione, aut levi satisfactione imposita et acceptata, absolvantur, prout opus fuerit. Rituale rom. de sacr. poenit.

entgegenstehenden Bußübungen auf, dem Geizigen Almosen, dem Ueppigen Fasten oder andere körperliche Abtödtungen, dem Stolzen die Verpflichtung zur Demuth, dem Trägen Andachtsübungen. Für die, welche aber selten oder erst lang nach vollbrachter Sünde (so übersetze ich die Worte rarius vel serius) beichten oder aber gerne rückfällig werden, ist der Rath am ersprießlichsten, sie sollen oft, nemlich einmal im Monat, oder an bestimmten Festtagen beichten und wenn thunlich, communiciren [1]). Andere Bußwerke sind: tägliche Gewissenserforschung, Anhörung der heiligen Messe, Betrachtungen, vorzüglich die des Leidens Christi und der letzten Dinge, Lesen in geistlichen Büchern, Erweckung von Glaube, Hoffnung und Liebe, Reue ꝛc. Es wurde hiebei die Frage aufgeworfen, ob man an einem Büßer das gewöhnliche Fasten in der heiligen Fastenzeit als Buße gelten lassen dürfe, da er ja ohnehin schon dazu verpflichtet sei [2])? Ohne Anstand, wenn es ihm der Beichtvater ausdrücklich als solches auflegt, dann wird es durch die Schlüsselgewalt zur sakramentalen Genugthuung erhoben. Es ist dieses Verfahren großen Sündern gegenüber, die aber aus körperlicher Schwäche keine beschwerlichen Bußwerke über sich nehmen können, praktisch. Man kann ihnen das gewöhnliche Morgen- und Abendgebet zur Buße auflegen, für gewöhnlich möchte ich aber dieses durchaus nicht anrathen.

Den richtigen Maaßstab für ihre Schwere nehme man von der Lage und Beschaffenheit des Büßers und der Größe seiner Sünden. Man sei streng und unerbittlich, wenn sie nothwendige Mittel zur Besserung und zur Bewahrung vor dem Rückfall sind, schonend, soweit möglich, sofern sie

1) Ritual. rom. de sac. poenit.

2) Ratio, quia opus illud jam praeceptum, cum sit satisfactorium, bene potest per claves elevari ad meritum etiam satisfactionis sacramentalis; unde sicut qui die festo audit missam, etiam ex voto debitam, duplex habet meritum; ita qui implet opus alias praeceptum, injunctum simul in poenitentiam. Liguori l. c. dub. 4. a 1. n. 513.

blos vindicativer Natur sind. Zu schwere und lange daurende Bußwerke sind unzweckmäßig, weil man oft Gefahr lauft, daß sie gar nicht verrichtet werden und so dem Büßer statt zur Auferstehung zum Falle gereichen. Wie ein kleines Feuer leicht erstickt, wenn zu viel Holz darauf gelegt wird, so kann es auch geschehen, daß die kaum erwachte Reue durch die schwere Last der Genugthuung erdrückt und der Büßer zur Verzweiflung getrieben wird. Es ist darum besser, man zeige dem Büßer, welch strenge Bußwerke er für seine Sünden verdient hätte, gebe ihm aber eine leichtere, um ihm dadurch den Ernst und die Milde der Kirche vor Augen zu stellen, durch jenes ihn zu erschüttern, durch dieses aufzurichten. Die Besserung des Sünders zu erzielen, bleibt ja doch Hauptaufgabe der Buße und nimmer vergesse man, daß durch das der förmlichen Absolution folgende Gebet des Priesters auch die guten Werke des Büßers eine sühnende Kraft erlangen [1]). Wenn es darum zum geistigen Wohl des Büßers dienlich ist, kann ihm eine leichtere Buße auferlegt werden, als er verdient hat. Diesem conform erklärt der heil. Carl Borromäus, man soll keine so schwere und lang dauernde Genugthuung auferlegen, daß der Büßer gegen ihre Vollziehung sich sträubt, oder sie nicht ganz erfüllt. Ueberhaupt ist hier der Klugheit und Einsicht der Priester viel überlassen. Ist er im Zweifel, ob er Strenge oder Milde anwenden soll, so möchte ich ihm mit Chrysostomus [2]) zurufen: ist es nicht leichter über Barm-

---

1) Es ist unverantwortlich, wenn der Schlendrian mancher Beichtväter diese Worte, weil nicht wesentlich zur forma des Sakramentes gehörig, wegläßt. Nur ein paar Auktoritäten hierüber will ich anführen. Et haec quae praeter injunctionem expressam (poenitens) facit, accipiunt majorem vim expiationis culpae praeteritae ex illa generali injunctione, quae sacerdos dicit: quidquid boni feceris etc. Et quantum ad hoc talis satisfactio est sacramentalis, in quantum virtute clavium est culpae commissae expiativa Thom. Quodlib. 3. a 28. Ratio, quia ecclesia non frustra, sed ad hoc quidem verba illa proferri praescripsit, ut omnia bona opera poenitentis, quamvis ex ejus electione fiant, ad satisfactionis sacramentalis meritum eleventur. Liguori l. c. dub. 4. a 1. n. 507.

2) Hom. 43 in Math. c. 23.

herzigkeit, als über Härte Rechenschaft abzulegen? Soll da, wo der Hausvater freigebig ist, der Verwalter karg sein? Wenn Gott gütig ist, warum ist der Priester hart? Willst du dich als Heiligen zeigen? Nun, dann sei streng gegen dich, mild gegen Andere."

2) Um den Büßern den Ernst und die Strenge der Kirche in früheren Jahrhunderten zu zeigen und um dem leichtsinnigen Bußeauflegen der Priester zu steuern, empfiehlt der römische Katechismus, der heil. Carl Borromäus und mit ihm die meisten Moralisten bis auf den heil. A. Liguori herab, das Studium der alten Bußcanonen. Eine a. 1518 in Florenz gehaltene und von Leo X. bestätigte Provinzialsynode spricht sich folgendermaaßen darüber aus. Sie habe schließlich noch die alten Bußcanonen aufgenommen, um der Unerfahrenheit der Geistlichen unter die Arme zu greifen, damit sie an ihnen ihr Urtheil bilden könnten, um mit Rücksicht auf die Disposition und Kräfte des Pönitenten eine heilsame Buße aufzulegen. Wobei allerdings von der Strenge dieser Canonen abzugehen sei, da unsere Zeit, in der nicht weniger Frömmigkeit als körperliche Kraft hingeschwunden ist, dieselbe nicht ertragen könnte [1]. Diese angegebenen Gründe bestimmen uns, daß wir die hauptsächlichsten derselben nach der Ordnung des Decalogs aufnehmen [2].

1) Wer vom Glauben abfällt, büße zehn Jahre. Wer sich mit Wahrsagerei und Zauberei abgibt, büße sieben Jahre. Wer Amulete und Bezauberungen macht, büße zwei Jahre. Wer Zauberer berathschlagt, büße fünf Jahre.

2) Wer wissentlich einen Meineid schwört, büße vierzig

---

1) Die andere Seite hebt der catech. rom. hervor in dem Satze: ut poenitentes suorum scelerum gravitatem magis agnoscant, operae pretium erit eis interdum significare, quae poena quibusdam delictis, ex veterum canonum praescripto, qui poenitentiales vocantur, constitutae sint.

2) Wir folgen Antoine, der, wie er sagt, Carl Borromäus (instruct.) folgt. In der Ausgabe der pastorum instructiones des hl. Carl, die Westhoff besorgte, finden wir übrigens diese Canonen nicht.

Tage bei Wasser und Brod, er büße ferner noch sieben Jahre, lasse überhaupt nie vom Büßerleben ab; er werde nie zu einer Zeugenschaft zugelassen, nach diesem erst ist ihm die Communion erlaubt. Wenn Einer Gott, oder die seligste Jungfrau, oder einen andern Heiligen öffentlich lästert, stehe er an sieben Sonntagen, während der heiligen Messe, Allen sichtbar, vor der Kirche; am letzten Tag ohne Mantel und Schuhe, mit einem Strick um den Hals; an den sieben darauf folgenden Freitagen faste er bei Wasser und Brod, nie die Kirche betretend. Ebenso speise er an diesen sieben Sonntagen einen, oder zwei, oder drei Arme, wenn er es kann, widrigenfalls gebe man ihm eine andere Buße dafür. Weigert er sich dessen, so werde ihm der Eintritt in die Kirche und nach seinem Tode das kirchliche Begräbniß verweigert. Wer ein einfaches Gelübde bricht, büße drei Jahre.

3) Wer an einem Sonn- oder Festtage eine knechtische Arbeit verrichtet, büße drei Tage bei Wasser und Brod. Wer die gebotenen Fasttage nicht hält, büße zwanzig Tage bei Wasser und Brod. Wer in der vierzigtägigen Fasten nicht fastet, büße für einen Tag sieben Tage. Wer in der Fastenzeit ohne Noth Fleisch ißt, darf an Ostern nicht communiciren und überdieß kein Fleisch essen.

4) Wer den Eltern flucht, büße vierzig Tage bei Wasser und Brod; wer sie mißhandelt, drei Jahre; wer sie schlägt, sieben Jahre. Wer sich gegen seinen Bischof, Seelsorger und Vater erhebt (et patrem suum insurrexerit), thue alle Tage seines Lebens in einem Kloster Buße. Wer seines Bischofs und seiner Diener oder seines Pfarrers Vorschriften verachtet oder verspottet, büße vierzig Tage bei Wasser und Brod.

5) Wer einen Priester tödtet, büße zwölf Jahre. Wer Vater oder Mutter, Bruder oder Schwester tödtet, empfange nie, außer in der Todesstunde, das heilige Abendmahl, enthalte sich Zeitlebens des Fleisches und Weines, faste an jedem zweiten vierten und sechsten Werktage. Wer einen andern Menschen tödtet, bleibe für immer an der Kirchenthüre und empfange nur

auf dem Todbett die Communion. Wer Urheber eines Mordes ist, sofern er zu ihm gerathen, thue vierzig Tage bei Wasser und Brod Buße und außerdem noch sieben Jahre. Abtreibung der Leibesfrucht büße man während drei Jahren. Wer in plötzlichem Zorne oder in Händeln Jemanden getödtet hat, büße drei Jahre. Wer Einen verwundet oder verstümmelt hat, büße ein Jahr lang je an den gesetzlichen Werktagen[1]). Wer den Nächsten, ohne ihn zu beschädigen, geschlagen hat, büße drei Tage bei Wasser und Brod.

6) Ein einfaches Unzuchtsvergehen zwischen einer ledigen Manns- und Weibsperson werde drei Jahre gebüßt. Wer sich aus Nachläßigkeit durch unreine Reden und Blicke befleckt (negligens polluitur), thue zwanzig Tage Buße. Wer seiner Frau schändlich beiwohnt, büße vierzig Tage. Wer mit zwei Schwestern, oder der geistigen Tochter Hurerei getrieben, thue immerwährende Buße. Wegen Incest hat man zwölf Jahre, wegen Versündigung mit gottgeweihten Personen zehn Jahre Buße zu thun. Eine Frau, die sich, um andern Männern zu gefallen, schminkt, büße drei Jahre. Ein Priester, der seiner geistigen Tochter, die er nemlich getauft, oder die ihm gebeichtet hat, beiwohnt, büße zwölf Jahre. Ist das Verbrechen offenkundig geworden, so werde er abgesetzt und büße auf einer Wallfahrt zwölf Jahre (peregrinando 12 annis poeniteat, mache eine Wallfahrt und büße zwölf Jahre), nachher trete er Zeitlebens in ein Kloster. Für Ehebruch lege man sieben- oder zehnjährige Buße auf; für unkeusches Küssen und Umarmen dreißig Tage.

7) Für einen kleineren Diebstahl thue man ein Jahr Buße, für Kirchenraub sieben Jahre. Wer den Zehnten nicht vollständig gegeben, restituire vierfach und büße zwanzig Tage bei Wasser und Brod. Wucher und Raub büße man drei Jahre, eines bei Wasser und Brod.

1) Per legitimas ferias, d. h. Sonn- und Festtage sind ausgenommen; die Bedeutung von legitimas ist mir übrigens nicht ganz klar, wahrscheinlich ist der Mittwoch, Freitag und Samstag gemeint.

8) Falsches Zeugniß werde mit fünf Jahren Buße bestraft. Ein Fälscher (falsarius) büße Zeitlebens bei Wasser und Brod. Wer den Nächsten verläumdet, büße sieben Tage bei Wasser und Brod.

9) und 10) Der Habsüchtige und Geizige büße drei Jahre. Wer nach Unzucht verlangt, büße, wenn er ein Bischof ist, sieben, wenn ein Priester, fünf, wenn ein Diacon oder Mönch, drei Jahre; der Cleriker und Laie büße zwei Jahre.

§. 118.

Von der Uebernahme und Verrichtung der Bußwerke.

Der Vollmacht und dem Auftrage des Priesters Bußwerke aufzulegen entspricht die Verpflichtung des Sünders, selbe zu verrichten. Demgemäß lautet eine Bestimmung der K.V. im Lateran: Gewissenhaft beichte er alle seine Sünden und bemühe sich, die ihm auferlegte Buße nach Kräften zu erfüllen. Die Unterlassung dieser Pflicht aber ist Sünde und zwar nach einem allgemeinen Grundsatze eine um so größere, je größer die Buße war. Zudem kommt hier noch in Betracht, daß wie im vorigen §. angegeben, die Genugthuung ein integrirender Theil des Bußsakraments ist, und darum die Unterlassung der Bußwerke eine Verunehrung des Sakramentes wäre. Dieses Letztere hat auch mehrere Moralisten zu der Annahme bestimmt, daß die Vernachläßigung auch des kleinsten Bußwerkes Todsünde sei, wohingegen nach allgemeiner Lehre nur die Unterlassung oder Vernachläßigung der auf eine Todsünde gesetzten Buße Todsünde ist, die Unterlassung und Vernachläßigung der für läßliche Sünden auferlegten Bußwerke aber als läßliche Sünde angesehen wird.

Wenn der Beichtvater, nach dem Urtheil des Pönitenten (aber nicht Scrupulanten) eine zu geringe Buße auferlegt, soll derselbe sie sich selbst erschweren, denn die zeitliche

Strafe für die Sünde muß gebüßt werden [1]). Geschieht es nicht hier, so ist es im Fegfeuer nachzuholen. Für gewöhnlich wird aber eine kleine Buße kein Aequivalent für eine große Strafe sein, weßwegen es nach Gregor auch billig ist, daß sich der Sünder durch Buße um so weher thue, je mehr er sich durch Sünden geschadet. Man darf hiebei allerdings, um einen Provinzialismus zu gebrauchen, von keiner eben aufgehenden Genugthuung ausgehen, denn die Genugthuung sühnt nicht deßwegen die Strafe, weil sie ein voller Ersatz für sie ist, sondern weil sie Gott so annimmt. Je größer daher beim Büßer die Reue und Liebe, desto kleinere Bußwerke sind ihm aufzulegen, weil ihnen, nebst der Schlüsselgewalt, die Liebe [2]) die sühnende Kraft gibt.

Es kann aber auch der Fall eintreten, daß der Priester dem Pönitenten eine zu schwere Buße auferlegt. In diesem Fall steht es jedenfalls dem Büßer nicht zu, aus eigener Vollmacht, sie abzuändern. Einmal, weil die Genugthuung nur insoferne eine sakramentale ist, als sie vom Spender des Sakraments gegeben wird; sodann weil der Schuldige die Sentenz des Richters so wenig abändern kann, als der Untergebene die ihm von einem Vorgesetzten gegebene Vorschrift. Nicht einmal ein anderer Priester soll sie abändern, wenn sie angemessen und nicht gar zu hart ist, da sie, wenn die Schlüsselgewalt nicht geirrt hat, vermöge der Bindegewalt auferlegt ist.

Die Bußwerke können aber abgeändert werden, von demselben Beichtvater, wenn die auferlegten nicht zum Ziele führen, oder wegen eingetretener Umstände unausführbar werden. Erinnert sich der Beichtvater des früheren Bekenntnisses noch einigermaaßen, so darf die Beicht nicht wiederholt werden [3]).

---

1) Si contingat, quod sacerdos mitiorem satisfactionem imponat... nihilominus poenitens ad aliquid ulterius obligatur; quod si in hac vita non perficiet, in purgatorio exsolvet. Thom. quodl. 3. a 1.

2) Thom. suppl. 14. a 2. ad 2.

3) Eine solche Abänderung kann und darf blos im Beichtstuhl stattfinden.

Sie können sodann von einem andern Priester abgeändert werden, wenn sie unvernünftig, ganz unzweckmäßig und gegen die Regeln der Klugheit sind. Natürlich muß in diesem Fall der Pönitent sein früheres Bekenntniß ganz wiederholen, überhaupt, weil er das Sakrament aufs Neue empfängt, sich auch aufs Neue vorbereiten. Damit aber das zuvor empfangene Sakrament durch Hinweglassung aller Bußwerke nicht verunehrt wird, hat er wenigstens einen Theil derselben zu verrichten.

Sind die Bußwerke verhältnißmäßig und zweckdienlich auferlegt, so hat sie der Pönitent gerade so zu verrichten [1], wie sie ihm auferlegt sind. Ist ihm keine bestimmte Zeit anberaumt, so verrichte er sie so bald als möglich.

Die Frage hat die Theologen vielfach beschäftigt, in welchem Stand der Büßer sein müsse, damit seine Bußwerke genugthuend seien. Alle Katholiken entscheiden sich dahin, daß, wenn die im Stand der Sünde vollbrachten Bußwerke auch todt seien, so lange man sich in diesem Stande befinde, sie jedoch belebt werden, wenn man nach Hinwegräumung des Hindernisses in Stand der Gnade übertritt [2]. Mit Recht beruft man sich hiefür auf die Praxis der alten Kirche, in der die Bußwerke meistens vor erlangter Lossprechung verrichtet wurden. Es wurde übrigens Oben bemerkt, daß die Bußwerke, nebst der Schlüsselgewalt, ihre sühnende Kraft durch die Liebe erhalten, woraus erhellt, daß sie um so verdienstlicher [3])

Certum est, quod alter confessarius nequit extra confessionem mutare poenitentiam etiam injustam a primo impositam. Liguori n. 529.

1) Si poentitentia facile posset ab eo impleri, et nollet ex mera desidia illam acceptare, ac cum levi absolvi vellet, non videtur posse excursari a peccato gravi, quia, ut bene ait Eugo, sicut peccaret sacerdos imponendo levem poenitentiam sine justa causa pro gravibus culpis, ita peccaret poenitens volens sine causa recipere absolutionem cum poenitentia justo leviori. Liguori l. c. n. 516.

2) Die Behauptung Petri de Osma: non peracta poenitentia confitentes absolvi non debere hat Sixtus IV. verworfen, drei andere auf dasselbe hinauslaufende Sätze Alexander VIII. prop. 16. 17. 18.

3) Catech. rom. p. 2. c. 5. q. 67.

werden, je mehr sie in Liebe vollbracht sind. Der Büßer soll sie darum im Stand der Gnade, und aus einem übernatürlichen Beweggrund vollbringen. Wer mit einer Todsünde behaftet [1]) genugthut, begeht jedenfalls eine Sünde, weil er einen Theil des Sakramentes unwürdig verrichtet und seiner Wirkung, der Nachlassung der zeitlichen Strafen, ein Hinderniß setzt. Wiederholt dürfen diese Bußwerke übrigens nimmer werden, weil sie, nach Wegräumung des Hindernisses, genugthuend sind.

Zum Schlusse mag noch bemerkt werden, daß nach der Lehre der Kirche die geduldige Ertragung von Kreuz und Leiden eine genugthuende Kraft besitzt. Unstreitig hat aber die pünktliche Erfüllung der vom Priester auferlegten Bußwerke mehr Nutzen, als wenn der Pönitent dasselbe Werk aus eigenem Antrieb verrichtet, wegen der durch das Sakrament reichlicher zugewendeten Verdienste Christi [2]).

II. Die Restitution.

A. Von den Restitutionen im Allgemeinen.

§. 119.

Begriff und Nothwendigkeit der Restitution.

Die Restitution besteht in der Vergütung eines angerichteten Schadens.

---

1) Es ist dieses so zu verstehen: Wer nach der Lossprechung in eine Todsünde fällt und in dieser Todsünde seine Bußwerke verrichtet, begeht eine Sünde, denn die vor der Lossprechung verrichtete Genugthuung kann nicht sündhaft sein, da der Grund, die Verunehrung des Sakramentes, weil noch gar nicht empfangen, wegfällt.

2) Porro cum satisfactio a confessario imposita sit pars integralis sacramenti, et in ea operetur vis clavium, amplius valet ad expiandum peccatum, quam si proprio arbitrio homo faceret idem opus S. Th. quodl. 3. 9. 14, ob uberiorem meritorum Christi applicationem. Antoine de poenit. a 3. q. 1. nota 2.

1) Liegt das Wesen der Genugthuung darin, daß durch sie die Seele so allmählig von der Creatur gänzlich losgeschält werde, während die Zerknirschung hauptsächlich Aufhebung der Trennung zwischen Gott und der Seele bezweckt, oder, um es auf eine kurze Formel zurückzuführen: wird durch die Zerknirschung die Seele zu Gott hin, durch die Genugthuung von der Creatur ab- gekehrt, so wird ein Haupterforderniß dieser sein, daß ungerechtes Gut zurückgegeben werde. Soll sich nemlich die Seele durch die Genugthuung von der Anhänglichkeit an gerechtes Gut mehr und mehr losschälen, um die durch die Zerknirschung vollzogene oder angebahnte Vereinigung mit Gott zu vollenden, wie möchte damit ein solches Kleben an Hab und Gut vereinbar sein, das sich selbst auf Kosten Anderer zu bereichern sucht? Aus diesem Grunde schreibt auch Augustin in einem Briefe an Macedonius, Stadthalter in Afrika: „Wenn die fremde Sache, wegen der man gesündigt hat, nicht zurückgegeben wird, da sie doch zurückgegeben werden könnte, so ist die Buße nicht ächt, sondern geheuchelt. Ist aber dieses, so wird die Sünde nicht nachgelassen, es sei denn das Entwendete werde zurückgestellt, wenn es, wie gesagt, zurückgestellt werden kann [1]). Natürlich; das Zurückbehalten fremden Guts ist ja nur ein fortgesetzter Diebstahl; die Nichtvergütung eines Schadens eine fortgesetzte Beschädigung. Diebe, Geizige, Räuber werden aber das Reich Gottes nicht besitzen [2]). Die Restitution ist daher so nothwendig, daß ohne sie die Erlangung des Heiles unmöglich ist. Finden sich hierüber auch keine direkten Aussprüche in den neutestamentlichen Schriften, so um so mehr in denen des Alten Testaments. An solch' concreten Fällen kann man übrigens deutlich sehen, wohin die Lehre, welche die Gültigkeit des Alten Bundes quoad moralia bestreitet, führt.

---

1) Epist. 153 c. 20. C. Nec absolvat eos, sagt das rituale rom., qui talis beneficii sunt incapaces, quales sunt... qui aliena, si possunt, restituere nolunt. cf. catech. rom. II. c. 5. q. 73. und III. c. 8. q. 8.

2) I. Cor. 6, 10.

2) Kutschker [1]) und ihm folgend, Stapf, theilen die Restitution in drei Unterarten ab. In die Zurückstellung im engern Sinn, wodurch dem Eigenthümer oder dem rechtmäßigen Besitzer das Seinige, entweder die Sache selbst, oder ein ganz entsprechendes Aequivalent zurückgegeben wird. In den Schadenersatz, oder die Vergütung des dem Andern zugefügten, sowohl positiven als negativen Schadens, damni emergentis et lucri cessantis. In die Genugthuung theils für blos persönliche Beleidigungen, theils für wirkliche Beschädigungen, die aber unersetzlich sind, so daß dem Beschädiger nichts erübrigt, als sich durch andere nützliche oder angenehme Leistungen mit dem Beschädigten oder dessen Erben abzufinden [2]). Man sieht alle drei Arten laufen in der Pflicht, den Schaden zu vergüten, zusammen, deßwegen haben wir auch hierein das Wesen der Restitution gesetzt, zugleich aber explicirt die Zerlegung in die benannten Unterarten dasselbe klar und vollständig.

Streng und eigentlich genommen kann man nur einem Andern gegenüber von Schadenersatz sprechen, und darum bezieht sich die Restitutionspflicht auch auf Andere. Wie man aber uneigentlich sich selbst gegenüber von Gerechtigkeit spricht [3]), so kann man auch von Restitution sprechen, die die Seele dem Leib ꝛc. zu leisten hat. Wir gehen jedoch hierauf nicht weiter ein, sondern beschränken die Restitution auf die einem Andern zu machende Vergütung, wie sie nach den strengen Regeln des Rechts stattfinden soll. Auch dieser letzte Beisatz limitirt den Begriff der Restitution, sofern dadurch die sogenannte ethische Restitution, im Unterschiede von der juridischen, ausgeschlossen wird. Ein Gläubiger kann seine Schulden eintreiben, das

---

1) In einer Reihe Abhandlungen in der theol. Zeitschrift von Plez. Eine sehr schätzbare Arbeit, besonders für Oestreicher, da er durchweg auf die dortigen Gesetze Rücksicht nimmt. So weit wir diese Aufsätze benützen können, thun wir es.

2) Stapf l. c. III. S. 277.

3) cf. den nächsten Abschnitt.

erlaubt ihm das Recht und er begeht darum keine widerrechtliche Handlung. Er kann sie aber mit einer Schonungslosigkeit eintreiben, durch die dem Schuldner ein Nachtheil erwächst. Juridisch oder nach dem strengen Rechte wird ein Solcher durchaus zu keiner Restitution verpflichtet sein, ob aber nicht ethisch, ist eine andere Frage. Und auf diesem Gebiete wird man den Schuldherrn nicht ganz freisprechen können, wenn er die Liebespflichten verletzt hat.

Ihr Verhältniß zu einander gibt Kutschker treffend an. Die juridische Restitutionspflicht ist, wie er zeigt, eine negative, indem sie gleichsam synonim ist mit dem Grundsatze des Rechts: störe nicht den Freiheitsgebrauch Anderer, dessen Immoralität äußerlich nicht erkennbar ist. Die ethische Restitutionspflicht hingegen ist eine affirmative, denn sie kann jedesmal auf den Grundsatz der Liebespflichten zurückgeführt werden: befördere, so viel du kannst, den moralischen Freiheitsgebrauch Anderer. Ebendeßhalb ist sie auch eine unbestimmte Pflicht, ein sogenanntes officium imperfectum, minus determinatum tum quoad obligationem tum quoad modum obligationis. Bei der juridischen Restitution ist es gewöhnlich genau bestimmt, daß ich restituiren soll, auch weiß ich bei derselben, wem, wie viel, wie der angerichtete Schaden zu vergüten ist ꝛc. Nicht so verhält es sich bei der ethischen Schadloshaltung. Wenn ich heute einem Armen ein Almosen verweigere, und er es morgen nicht mehr braucht, so habe ich morgen gegen ihn keine Verbindlichkeit mehr; besitze ich aber ein dem reichsten Manne gehöriges Gut, so muß ich es ihm zurückstellen, mag er es schon brauchen oder nicht. Ebenso sind auch bei der juridischen Restitution alle Umstände der Pflicht genau bestimmt, es bleibt dem Gewissen des Handelnden nichts zu wählen übrig; weniger bestimmt sind diese Umstände bei der ethischen Restitution, wiewohl diese von den übrigen Liebespflichten gegen Andere sich dadurch unterscheidet, daß sie mehr bestimmt ist, als diese, sowohl in Beziehung auf die Person, gegen welche, als auch auf das Quantum, durch welches wir uns

liebevoll gegen Andere bezeigen sollen. Weil ferner die ethische Restitutionspflicht eine Liebespflicht ist, so kann sie nicht erzwungen werden, denn die Liebe duldet keinen Zwang, weder die liebevolle Gesinnung, noch die Aeußerungen derselben können erzwungen werden. Als affirmative und Liebespflicht steht sie in Collisionsfällen allen negativen, folglich auch allen Rechtspflichten nach. Denn die Sphäre der Gerechtigkeit muß früher ausgefüllt werden, ehe man an die Erweiterung derselben durch die Liebe denken kann. Jedoch nimmt die ethische Restitutionspflicht unter den Liebespflichten einen wichtigen Platz ein, so zwar, daß wir unter Mehreren, welche wir unserer Wohlthaten theilhaftig machen sollen, jene den übrigen vorzuziehen verbunden sind, die wir früher durch Vernachläßigung der Liebespflichten verletzt haben, um so dasjenige einzubringen, was wir versäumt haben. Endlich ist das, was die ethische Restitutionspflicht von uns fordert, von der Art, daß wir zur Leistung desselben durch das Sittengesetz auch dann verbindlich gemacht würden, wenn nicht wir, sondern andere Menschen einer oder mehreren Liebespflichten zuwider gehandelt hätten, jedoch wir nicht in demselben Grade, wie die Verletzenden. Den Dürftigen soll Jeder unterstützen, der es vermag, wenn er auch gegen ihn niemals hartherzig gewesen ist, folglich die Verbindlichkeit zur ethischen Restitution nicht auf sich geladen hat. Anders verhält es sich mit der juridischen Restitutionspflicht, zu dieser ist blos der Beschädigende oder sein Stellvertreter verbunden. So ergibt es sich denn, daß die Verbindlichkeit zur juridischen Restitution wesentlich verschieden ist von der zur ethischen, obwohl jene durch diese, wenn sie eine wahrhaft christliche sein will, beseelt sein soll (charitate formata).

Wozu, möchte man fragen, diese lange Auseinandersetzung? Dazu, daß man auf die ethische Restitution die nachfolgenden Grundsätze nicht anwendet. Es scheint zwar sonderbar, ist aber dennoch so: rigorose Lehren gefallen der laxen Welt. Und mancher Moralist, besonders wenn er diese zwei Gebiete nicht

scheidet, wird so hart, daß seine Lehren, ohne die Pönitenten zur Verzweiflung zu bringen, gar nicht gebraucht werden können. Cavenda est conscientia nimis larga, et nimis stricta, mahnt der hl. Bonaventura, nam prima generat praesumptionem, secunda desperationem: prima saepe salvat damnandum, secunda contra damnat salvandum. So lesen sich einige Sätze in Hirschers Restitutionslehre ganz hübsch, man wende sie aber im Beichtstuhl an und mancher glimmende Docht wird ausgelöscht und manches geknickte Rohr vollends gebrochen werden. Wie anders der hl. Liguori, dessen Prolog zu seiner Lehre von den Restitutionen rührend ist. Wir wollen damit den Laxismus nicht protegiren, aber auch dem Rigorismus das Wort nicht reden.

§. 120.

Quelle der Restitutionspflicht.

Besteht die Restitution in der Vergütung, so wird die Quelle, aus der die Verpflichtung zu ihr ausfließt, die Beschädigung sein. Es fragt sich nun, um die Sache concreter zu fassen, was ist der Grund der Beschädigung. Die älteren Moralisten sagen: das ungerechte Besitzergreifen und der ungerechte Besitz. Wirklich ist diese Eintheilung die umfassendste, denn in ihr liegen die beiden Hauptgrundsätze für die Restitutionspflicht, 1) der muß restituiren, durch dessen Verschulden Jemand beschädigt wurde und 2) der, welcher sich auf Anderer Kosten bereichert hat. Daß hingegen diese Quelle zu allgemein ist und darum bestimmter angegeben werden kann, das ist nicht zu läugnen. Es fragt sich nemlich, wodurch findet die ungerechte Besitzergreifung oder Beschädigung, um jetzt noch vom ungerechten Besitz abzusehen, statt? Sie tritt entweder durch Zufall oder sittliche Handlungen ein. Bleiben wir beim Ersten stehen.

1) Zufall heißt nach dem römischen Recht jedes nachtheilige Ereigniß, welches mit menschlicher Einsicht nicht vorausge-

sehen, oder doch mit menschlichen Kräften nicht abgewendet werden kann. Demnach werden auch die durch Thiere verursachten Beschädigungen zum Zufall gerechnet, nicht so aber unfreiwillige und unüberlegte Handlungen der Menschen, die wir vielmehr der zweiten Quelle zuweisen.

Man spricht von Sach- und Personenzufällen, je nachdem der Zufall in einer äußern Ursache, z. B. Hagelschlag, oder in einem Mangel der Person, von der eine beschädigende Handlung zu unterlassen oder eine bejahende Verbindlichkeit zu erfüllen war, liegt. Z. B. Krankheit, durch die Jemand gehindert wird, die versprochene Arbeit zur bestimmten Zeit zu liefern.

Beim Zufall hat die allgemeine Regel Geltung: wessen Vermögen oder Person durch Zufall beschädigt wird, der hat keinen Anspruch auf Ersatz, weil sich der Schaden durch Niemands Verschulden ereignete, und weil sich Niemand auf Kosten des Beschädigten bereichert hat. Casus nocet domino. Geht aber das dominium einer Sache durch Vertrag (Darleihensvertrag) auf mich über und wird sie mir durch Zufall beschädigt, so bin ich dem Darleihenden Ersatz schuldig. Ob dieser Grundsatz auch auf die Personenzufälle Anwendung habe, ist unter den Rechtsgelehrten controvers. Allein, abgesehen von dem Gesetze der Billigkeit: afflicto non est addenda afflictio, entscheiden wir uns auch darum dafür, daß ein Solcher nicht restitutionspflichtig ist, weil diese Beschädigung in keinem Verschulden wurzelt und der Beschädigende sich nicht auf Anderer Kosten bereicherte.

Bisher haben wir durchaus unverschuldeten Zufall vorausgesetzt, derselbe kann jedoch auch verschuldet werden und dieses ändert die Sache wesentlich. Es ist Zufall, wenn durch Ueberschwemmung ein Stück Feld verwüstet wird, wurde der Schaden aber dadurch verursacht, daß, trotz einer Obliegenheit dazu, eine Schutzwehr nicht im baulichen Stand erhalten wurde, so ist der Zufall ein verschuldeter und der hat den Schaden zu vergüten, durch dessen Schuld dieser Zufall eingetreten

ist. Dieser Grundsatz hat Geltung, wenn man sich auch durch eigene Einsicht von den schädlichen Folgen einer Sache nicht überzeugen konnte, die aber deßwegen von der tiefersehenden Gesetzgebung verboten wurde. Entsteht also ein Schaden, der bei Beobachtung eines Gesetzes nicht entstanden wäre, so ist der eintretende Zufall verschuldet. Bricht z. B. ein Feuer aus, weil die darüber erlassenen Vorschriften nicht beachtet wurden, so ist der Uebertreter dieser Gesetze restitutionspflichtig.

2) In diese Kategorie gehören auch die durch Thiere angerichteten Beschädigungen. Hat ein Thier Jemanden beschädigt, so ist nach dem römischen Recht der Eigenthümer des Thieres zur Vergütung verpflichtet. Bei einem wilden Thiere jedoch nur dann, wenn ihm eine Schuld zur Last fällt, z. B. schlechte Verwahrung. Ist es hingegen ein Hausthier, so wird der Schaden als Zufall angesehen, wenn es ungereizt und contra naturam sui generis geschadet hat. Wurde es gereizt, so hat der, welcher dieses that, zu restituiren. Hat es aber nicht contra naturam sui generis geschadet, so muß der Eigenthümer des Thieres entschädigen, oder, wenn er das nicht will, das Thier dem Beschädigten überlassen.

§. 121.

Fortsetzung.

Sittliche Handlungen als Quelle der Restitution.

1) Sittliche Handlungen müssen als solche frei vollbracht sein. Von der Restitutionspflicht entbunden sind daher alle jene Beschädigungen, welche durch unfreie Handlungen, im Wahnsinn rc., vollbracht wurden, wenn sich der Vollbringer durch sie nicht bereichert hat, weil ein Solcher unzurechnungsfähig ist, ihm also auch die Beschädigung nicht zugerechnet werden kann. Ist dieses Letztere aber geschehen, so muß die dadurch bewirkte Bereicherung zurückgegeben werden. Daß jene Handlungen, durch die man sich absichtlich um den Gebrauch seiner

Vernunft brachte, nicht unfrei, sondern frei sind, wurde im ersten Theil gezeigt. Wer sich verschuldet betrinkt und in diesem Zustande Jemanden beschädigt, ist der Restitution nicht darum entbunden, weil er eine unfreie Handlung vollbrachte, da er zurechnungsfähig ist [1]).

Die Freiheit wird aufgehoben durch Unwissenheit und Zwang [2]). Ist die Unwissenheit eine unverschuldete, und unüberwindliche, so ist die aus ihr fließende Handlung nicht zurechenbar, darum erlischt auch die Restitutionspflicht. Dieses tritt dann ein, wenn Jemand durch Uebertretung eines Gesetzes einen Andern beschädigte, der erstens von diesem Gesetze nichts wissen konnte, und der zweitens ohne Kenntniß dieses Gesetzes auch nicht ermessen konnte, daß seine Handlung nachtheilig wirken möchte. Was den Zwang betrifft, so haben wir gehört, daß der Wille gar nicht gezwungen werden kann. Die innere Selbstbestimmung bleibt frei, nicht so die äußere Handlung. Durch physische Gewalt kann meine Hand genöthigt werden, gegen meinen Willen an einem Orte Feuer anzulegen. Da es sich aber bei den Beschädigungen um äußere Akte handelt, die erzwingbar sind, so bin ich, wenn gezwungen, zu keiner Vergütung verpflichtet, da die That nicht die meinige, sondern die des Zwingenden ist.

2) Die freien Handlungen, von welchen jetzt die Rede ist, sind entweder sittlich gut oder bös, oder nach juridischer Terminologie rechtlich oder widerrechtlich. Daher haben wir zu untersuchen, ob eine durch eine rechtliche Handlung verursachte Beschädigung vergütet werden müsse. Die Antwort ist einfach: Nein. Qui jure suo utitur neminem laedit. Das Gesetz käme ja mit sich in Widerspruch, wenn es den, der ihm gemäß handelt, eben darum zur Verantwortung zöge. Der Soldat soll den Feind bekämpfen oder beschädigen und dann restituiren, das

---

1) cf. §. 32.

2) cf. §. 45.

wäre doch gar zu widersinnig. Dasselbe gilt von der Nothwehr. Wer einen Andern zu seiner eigenen Erhaltung beschädigt, darf nicht vergüten. Dabei setzen wir aber immer voraus, daß der von seinem Rechte Gebrauch Machende dasselbe nicht überschreite, denn unser Recht ist nicht schrankenlos, sondern durch die Rechte Anderer und durch Gesetze beschränkt.

Kutschker fügt diesem noch die Einmischung eines Dritten in unsere Angelegenheiten bei und entscheidet, den Gesetzen gemäß, so: wer sich unberufen und ohne Noth in fremde Angelegenheiten einmischt und dadurch Schaden verursacht, hat den Schaden auch zu tragen. Wer hingegen in einem Nothfall einschreitet, dem müssen die aufgewendeten Kosten, wenn sie nothwendig und zweckmäßig waren, ersetzt werden und zwar auch dann, wenn sie nicht zum Ziele führten, z. B. das Abbrennen des Hauses nicht verhüten konnten. Es wird einem Solchen auch nicht zur Schuld angerechnet, wenn er den Schaden nicht abwenden konnte, es sei denn, er hätte den, der mehr leisten konnte, daran verhindert. Es gilt nemlich hier der Grundsatz, einem Dritten in der Noth beizuspringen ist eine rechtliche Handlung und der durch sie zugefügte Schaden muß daher nicht vergütet werden.

Die widerrechtlichen Handlungen sind entweder dolos oder culpos [1]), oder, in die theologische Sprache übersetzt,

---

1) Dolus ist absichtliche Schadenzufügung durch widerrechtliche Thätigkeit aus Gewinnsucht, Bosheit oder überhaupt niederträchtiger Gesinnung. Die Culpa wird in culpa lata, culpa, culpa levis und levissima eingetheilt. Culpa lata seu dolo proxima ist absichtliche Unterlassung von Handlungen, zu welchen man aus einem besondern Grunde verpflichtet war, um Schaden von einem Andern abzuwenden. Außerdem wird aber auch als culpa lata betrachtet: a) wenn Jemand absichtlich zwar durch widerrechtliche Thätigkeit, aber ohne schlechte Gesinnung blos aus Leichtsinn oder Muthwillen schadet; b) wenn Jemand zwar nicht absichtlich schaden wollte, aber doch die gewöhnliche Vorsicht eines verständigen, besonnenen Mannes bei seiner Handlung unterließ (dissoluta negligentia, nimia securitas); c) wenn Jemand zwar nicht absichtlich schaden wollte, aber doch in rebus alienis nicht einmal

sind die sittlich bösen Handlungen entweder läßliche oder Todsünden. (Es ist nicht zu übersehen, daß wir hier von Tod- und läßlichen Sünden nicht ex genere suo, oder ihrem objektiven Charakter, sondern blos ex accidente oder ihrer subjektiven Beschaffenheit nach reden, denn auf dieses Letztere allein bezieht sich dolus et culpa.) Eine tödtliche widerrechtliche Handlung wird durch den dolus und culpa lata begründet, und die durch sie verursachte Beschädigung muß, wenn möglich, immer voll restituirt werden. Denn wenn die in der Anmerkung sub b) und c) angeführten Handlungen der culpa lata auch keine absichtlichen sind, so werden sie doch als gewollte angesehen. Das allgemeine Wohl, sagt Stapf, fordert, daß sich die Gerichte an gegründete Voraussetzungen oder an dasjenige halten, was in solchen Fällen gemeinhin zu geschehen pflegt. Zwar wenn die Sache zweifelhaft ist, so soll Niemand zur Schadloshaltung verpflichtet werden. In dubio nemo est condemnandus. Jedoch wird im Allgemeinen vermuthet, daß Jeder, welcher den Verstandesgebrauch besitzt, eines solchen Grades des Fleißes und der Aufmerksamkeit fähig sei, welcher bei gewöhnlichen Fähigkeiten angewendet werden kann. Wer also bei Handlungen, woraus für Andere eine Beschädigung entsteht, diesen Grad des Fleißes oder der Aufmerksamkeit unterläßt, macht sich eines Versehens schuldig. Sollte demnach von Seiten des Handelnden auch eine ganz schuldlose Vergeßlichkeit oder Zerstreutheit der Unachtsamkeit Statt gehabt haben, so steht die Vermuthung wider ihn, und nach erfolgtem richterlichen Ausspruche ist er nicht blos pro foro externo, sondern auch im Gewissen verbun-

---

diejenige Vorsicht beobachtete, die er in eigenen Angelegenheiten zu beobachten pflegt. Culpa schlechthin, ohne den Beisatz lata, heißt jede durch positive Thätigkeit, aber nicht absichtlich, sondern nur aus Unvorsichtigkeit oder Unbesonnenheit bewirkte widerrechtliche Beschädigung. Culpa levis entsteht dann, wenn man jenen Fleiß vernachlässigt, den sorgsame Leute anwenden, culpa levissima, wenn man jene Sorgfalt unterläßt, welche die achtsamsten Leute anzuwenden pflegen.

den, die ihm zuerkannte Schadloshaltung zu leisten. So verlangt es das Gemeinwohl und die den öffentlichen Gesetzen gebührende Achtung. Auch wird eben dadurch der Fleiß und die Aufmerksamkeit der Staatsbürger auf ihre Handlungen geschärft, da ihnen bekannt ist, wessen sie sich auch im Falle eines blos juridischen Verschuldens zu versehen haben. III. Bd. S. 291. Von den Worten an: Sollte demnach rc. geht Stapf unvermerkt auf das Gebiet der läßlich widerrechtlichen Handlungen über.

Fassen wir nemlich den vorliegenden Gegenstand klar auf, so entsteht die Frage: ist die aus einer läßlichen widerrechtlichen Handlung entspringende Beschädigung zu vergüten und in wie weit muß der Schaden ersetzt werden? Die Ansichten sind hierüber getheilt. Einige (Vasquez) sagen: der ganze Schaden muß ersetzt werden; Andere, nach Liguori die sententia probabilior et communior, läugnen jede Restitutionspflicht. Es kann nemlich, das sind ihre Gründe, diese Pflicht unter keiner schweren Sünde auferlegt werden, weil dieses in keinem Verhältniß zu der kleinen Schuld (ex accidente) stände, es kann aber auch unter keiner kleinen Sünde verpflichtet werden, weil dieses in keinem Verhältniß stände zu dem großen Schaden. (Es wird eine Todsünde ex genere suo vorausgesetzt.) Dieses ist die Argumentation Lugo's. Noch Andere aber sagen, es soll im Verhältniß der Schuld restituirt werden, eine Ansicht, der auch wir beistimmen [1]).

Die Schuld kann aber auch levis und levissima sein, und in diesem Fall ist man, nach allgemeiner Annahme, zu keiner Restitution verpflichtet, wenn dem Beschädigenden durch Ver-

---

1) Non videtur tamen esse obligatio restituendi totum damnum citra contractum aut officium: quia injuria venialis ac imperfecta non debet citra contractum aut quasi contractum tantam obligationem parere, quantum injuria gravis et im?-perfecte voluntaria (offenbar ein Druckfehler statt perfecte). Et quia tunc damnum leviter peccanti leviter est imputabile: ergo non tenetur totum compensare. Deinde cum ea restitutio sit poena, seu onus jure naturali culpae correspondens, debet esse culpae proportionatum. Antoine l. c. tract. de justit. et jure p. 2. c. 3. q. 3.

trag keine besondere Sorgfalt auferlegt war. Denn Niemand ist, ohne besondere Verpflichtung, gehalten, eine größere Vorsicht anzuwenden, als dieses kluge und vorsichtige, oder gar sehr kluge und vorsichtige Leute thun. Ja, selbst wenn Jemand durch Beruf zur Sorgfalt verbunden ist, ist er keineswegs zur Restitution verpflichtet, wenn die Schuld klein oder sehr klein ist, weil Niemand zu einer größeren Sorgfalt gehalten ist, als kluge und vorsichtige Leute desselben Berufes. Wenn also ein Baumeister dieselbe Sorgfalt anwendet, die kluge und vorsichtige Baumeister anwenden, so ist er zu keinem Schadenersatz verpflichtet, wenn deßungeachtet sein Bau zusammenstürzt. Es sei denn, er habe, um die Arbeit zu erhalten, versprochen, er wolle einen größeren Fleiß anwenden, als Andere. Hat sich Jemand durch Vertrag zu einer besondern Sorgfalt verpflichtet, so gelten hiebei folgende Regeln. Wenn der Contrakt blos zum Nutzen des Empfängers war, wie beim Geliehenen, so ist er, wenn das Geliehene verdorben wurde, auch bei kleiner und kleinster Schuld, zur Restitution verpflichtet. War der Vertrag zum Nutzen beider Theile abgeschlossen, wie beim Pacht- und Miethvertrag, so ist der Ersatz des aus kleiner, aber nicht kleinster Schuld erwachsenen Schadens zu geben. Der Beschädigende hat nemlich in diesem Fall keine so große Sorgfalt aufzuwenden, wie wenn der Vertrag blos zu seinen Gunsten geschlossen worden wäre. Zog blos der Geber Vortheil aus dem Vertrag, wie bei der Aufbewahrung eines Gutes, so hat der Empfänger blos im Fall der culpa lata und des dolus zu restituiren. Das fordert nemlich das Recht, daß wer einen Gegenstand blos zum Nutzen eines Andern aufbewahrt, keine größere Sorgfalt darauf verwenden müsse, als er überhaupt auf sein Eigenthum verwendet. Es sei denn a) es existire ein eigener Vertrag, daß man sorgfältiger sein wolle, oder b) man habe für die Aufbewahrung einen Lohn genommen, denn dann ist es zum Nutzen beider, oder c) wenn die Sache in der Zeit beschädigt wurde, da sie schon hätte zurückgegeben werden sollen;

d) endlich, wenn man sich selbst als einen sorgfältigeren Wächter gerühmt hat.

Seither haben wir vorausgesetzt, die Schuld sei zugleich Sünde (culpa theologica), es kann nun aber eine culpa, culpa levis und levissima blos im juridischen Sinn, ohne alle Sünde geben (culpa juridica), wie wenn Jemand aus Vergeßlichkeit ein entlehntes Buch in der Kirche liegen läßt. Hier findet nun der Grundsatz Anwendung, daß ex culpa mere civili levi et levissima ante sententiam judicis keine Restitutionsverbindlichkeit entstehe. Post sententiam judicis hingegen ist man auch im Gewissen zur Restitutionspflicht verbunden.

§. 122.

Objekt der Restitution.

Objekt der Restitution ist das ungerechte Gut selbst, wenn es noch vorhanden ist, oder wenn es nicht mehr da ist, der entsprechende Werth desselben, sowie alle Früchte, die aus ihm gezogen wurden und gezogen werden konnten.

1) In dem vorletzten Paragraphen wurde bemerkt, daß nach einer altherkömmlichen Eintheilung die Quellen der Restitution in die ungerechte Besitzergreifung und den ungerechten Besitz gesetzt werden. Die verschiedenen Arten der Besitzergreifung haben wir auseinangergesetzt, jetzt ist nachzuweisen, daß auch der ungerechte Besitz Quelle der Restitution sei, womit wir die Lehre vom Objekt der Restitution überhaupt verbinden.

Res clamat ad dominum ist das hier anzuwendende juridische Axiom; denn nimmer darf sich Einer auf fremde Kosten bereichern. Wer irgend einen Gegenstand von einem scheinbar rechtlichen Mann durch Kauf erstanden, muß ihn zurückgeben, wenn sich später herausstellt, daß es gestohlenes Gut war, wobei dem Käufer allerdings der Regreß an den Verkäufer bleibt, d. h. dieser muß jenem die Kaufssumme wieder zurückgeben, Derselbe Fall kann bei einer Erbschaft eintreten.

Der Grund ist immer derselbe: hoc naturae aequum est, neminem cum alterius detrimento fieri locupletiorem.

2) Ist der entwendete Gegenstand selbst noch vorhanden, so muß dieser restituirt werden. Es ist alsdann nicht erlaubt, den Geldwerth für ihn zu geben, da Niemand gezwungen werden kann, etwas zu verkaufen. (Naboth. 3. reg. 21.) Ist das Gut bei dem unrechtmäßigen Besitzer besser und werthvoller geworden, z. B. ein Stück Vieh, so muß es ohne Abzug in diesem besseren Zustande restituirt werden. Der Gegenstand gehörte nemlich immer dem rechtmäßigen Herrn und darum auch der Zuwachs und die Verbesserung. Zudem ist die Zurückbehaltung ein neues, vom erstmaligen Nehmen verschiedenes Unrecht, das die Verpflichtung auflادet, dasselbe mit dieser Verbesserung zurückzustellen. Ausgenommen ist davon aber der, welcher eine Sache bona fide besitzt. Wer ein junges Stück Vieh, ohne nur daran zu denken, daß es gestohlen worden, gekauft und in dem guten Glauben, er sei der Eigenthümer, der es aufgezogen hat, darf nur so viel restituiren, als das Thier zur Zeit des Kaufes werth war.

Ist die Sache selbst nicht mehr vorhanden, so muß ihr Werth erstattet werden. Darunter ist inbegriffen, daß die Restitution kostenfrei übermacht werde, und zwar dahin, wo sie ursprünglich war. Der Eigenthümer muß, wenn das Unrecht vollständig vergütet werden soll, ganz schadlos gehalten werden. Ist der Herr fortgezogen und hätte er den Gegenstand mit sich genommen, so muß ihn der Restituirende auf seine Kosten dahin bringen lassen, wo der Herr jetzt ist, doch nach Abzug der Auslagen, die auch der Herr auf seinen Transport hätte verwenden müssen. Von dieser Pflicht die Unkosten zu tragen wird er nicht entbunden, wenn die Unkosten auch der Restitutionssumme gleichkommen. Hat Jemand fünfzig Gulden entwendet und ist die Zurückstellung mit fünfzig Gulden Unkosten verbunden, so daß den Restituirenden die ganze Summe auf hundert Gulden kommt, so muß er diese geben, denn es handelt sich darum,

soll der Schuldner fünfzig Gulden verschuldete Unkosten haben, oder soll der Eigenthümer einen unverschuldeten Schaden von fünfzig Gulden tragen? Blos dann, wenn die Unkosten mehr als die Summe selbst betragen, kann man die Restitution aufschieben, bis ohne so großen Nachtheil erstattet werden kann. Anders verhält es sich, wenn Einer in gutem Glauben fremdes Gut besessen hat. Kommt ein Solcher später zur Kenntniß, daß dieses Gut einem Andern gehöre, so muß er nicht auf seine, sondern darf auf des Eigenthümers Kosten restituiren, da er selbst kein Unrecht gethan hat. Ebenso muß der Schuldner alle Gefahr (des Verlustes, der Beschädigung des Restitutionsobjekts) auf sich nehmen. Culpa praecedente casus etiam fortuitus imputatur. Wenn daher Jemand einem Boten, auch wenn er ihn für redlich hält, das Restitutionsobjekt gibt, damit er es dem Eigenthümer bringe und dieser unterschlägt es, so muß er abermal restituiren.

Endlich müssen alle Früchte, der Schuldner mag sie nun aus dem ungerechten Gute gezogen haben oder nicht, wenn sie der Eigenthümer hätte daraus ziehen können, ersetzt werden. Fructus non modo percepti, sed et qui percipi potuerunt honeste aestimandi sunt. Der ausgefallene Gewinn (lucrum cessans) muß nemlich ebenso, wie der entstandene Schaden (damnum emergens) vergütet werden. Eine Bestimmung, die übrigens auf den bona fide Besitzenden ebenfalls keine Anwendung findet, da von diesem blos die Zurückgabe des Gutes und der aus ihm wirklich gezogene Nutzen erstattet werden muß.

Die Moralisten theilen übrigens die Früchte selbst wieder in natürliche und industrielle ab, je nachdem sie ein reines Erzeugniß der Natur, oder ein Produkt der menschlichen Gewerbsamkeit und Betriebsamkeit sind; diese letztern, weil kein Produkt des ungerechten Gutes, sondern meiner Thätigkeit, müssen nicht restituirt werden.

§. 123.

Subjekt der Restitution.

Die, welche eine wirksame Ursache des verursachten Schadens waren, sind zur Restitution verpflichtet.

1) Der vorausgegangenen Entwicklung zufolge verpflichtet nicht nur der Besitz eines fremden Gutes, sondern auch die ungerechte Besitzergreifung zur Restitution. Wer also Ursache einer ungerechten Besitzergreifung auch von Seite eines Andern ist, muß vergüten. Auf doppelte Weise kann man aber Solches verursachen, direkt und indirekt. Direkt, wenn man Einen zum Nehmen verleitet, und dieses mag auf dreifache Weise geschehen. Einmal ex parte acceptionis, wenn man durch Geheiß, Rath, ausdrückliche Zustimmung und Lob Jemanden zur Aneignung fremden Gutes aufmuntert. Das anderemal ex parte ipsius accipientis, wenn man ihm entgegenkommt oder auf irgend eine Weise Hülfe leistet. Drittens endlich ex parte rei acceptae, wenn man gleichsam als Genosse der Missethat sich in den Raub oder Diebstahl theilt. Indirekt aber, sofern man dem Unternehmen nicht hindernd in Weg tritt, da man es könnte und sollte, entweder dadurch, daß man, anstatt das Gegentheil zu befehlen oder zu rathen, schweigt; oder dadurch, daß man, anstatt werkthätig zu widerstehen, es geschehen läßt, oder dadurch, daß man das Geschehene verheimlicht. Alle diese Fälle sind in dem Verse enthalten:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus.
Participans, mutus, non obstans, non manifestans [1].

2) Nachdem so im Allgemeinen die Ursachen angegeben sind, wenden wir uns im Einzelnen zu denselben.

Jussio. Unter diesen Begriff fällt jede durch Befehl, Nöthigung, Auftrag und Bevollmächtigung verursachte Beschädigung.

---

1) Thom. 2. 2. 62. a 7.

Ist der Befehl an sich nicht unsittlich, so daß der Vollstrecker seine Rechtswidrigkeit nicht augenfällig einsehen konnte, so hat der Befehlende Schuld und Restitution allein zu tragen. War er aber derartig, daß der Vollstrecker seine Unrechtmäßigkeit wohl erkennen konnte, so hätte er nach dem Gebot: man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen, ihn nicht vollziehen sollen. Er ist darum nicht schuldlos und deßwegen auch der Restitutionspflicht nicht entbunden. Der Befehlende muß aber auch für die Folgen seines Auftrags eintreten, und selbst dann, wenn diese größer sind, als er beabsichtigte. Hat er ein Haus anzuzünden befohlen, und brennen zwei ab, so muß er für beide restituiren. Wenn aber der Vollstrecker auf eigene Faust noch mehr, als befohlen, verübt, so hat er das allein zu verantworten. Ueberhaupt muß der Befehlende allen und jeden Schaden, der aus seinem Befehle, auch z. B. dem Vollstrecker zugestoßen ist, ersetzen. Wer übrigens seinen Befehl vor vollbrachter That so zurücknimmt, daß er dem Vollzieher seinen geänderten Entschluß zur Kenntniß bringt, ist nicht restitutionspflichtig.

Consilium. Unter dem consulens versteht man Jeden, der zur Beschädigung rathet, überredet, reizt, unterrichtet, Mittel und Wege zeigt. Hier muß vor Allem unterschieden werden, ob der Rathgeber ein Sachverständiger war, oder nicht. Ist jenes der Fall, sagt z. B. der Beichtvater zu dem Pönitenten, du mußt dieses restituiren, obwohl er es nicht schuldig ist, oder du darfst nicht restituiren, da er es sollte, so hat der Beichtvater den daraus erwachsenen Schaden zu vergüten, wenn sein Rath ein verschuldet schlechter war, wenn er also aus grober Unwissenheit oder Bosheit entsprungen ist. Denn der Sachverständige übt durch sein Rathgeben seinen Beruf aus, und soll darum, da man sich auf seine Wissenschaft verläßt, die nothwendigen Kenntnisse und erforderliche Aufmerksamkeit besitzen oder sich zu erwerben suchen. Ist der Rathgeber aber kein Sachverständiger, so fragt es sich, ob er für seinen Rath eine Belohnung angenom-

men hat oder nicht. Hat er es gethan, so ist er damit in die Reihe der Sachverständigen eingetreten und hat darum für den aus seinem Rathe entspringenden Schaden zu haften. Nahm er aber keine Belohnung, so ist er nur dann restitutionspflichtig, wenn er durch seinen Rath einem Andern wissentlich geschadet hat, weil es die Sache des Rathsuchenden war, den Rath eines nicht Sachverständigen näher zu prüfen und ihm kein blindes Zutrauen zu schenken. Böse Absicht wird aber präsumirt, wenn der Rathgeber die üblen Folgen des Rathes voraussah oder zu einer anerkannt sündhaften Handlung aufmunterte. Darf man Jemanden zu einer kleinen Sünde Anleitung geben, damit eine größere vermieden werde? Nein, denn der Zweck heiligt das Mittel nicht. Erlaubt ist es aber Jemanden, der bereits entschlossen ist, eine Sünde zu vollbringen, zu rathen, daß er wenigstens zum Theil von ihr abstehe, wenn sie nicht ganz zu verhindern ist. Um die Frage zu entscheiden, ob der Rathgeber auch dann restituiren müsse, wenn er seinen Rath widerrufen, haben die Moralisten scharfsinnig zwischen consilium simplex et c. qualificatum unterschieden [1]). Daß dieser Unterschied begründet sei, läßt sich nicht läugnen, nimmt aber der consulens Alles zurück, stellt er den im consilium qualificatum gegebenen Motiven andere, besonders religiöse, entgegen, so hat er das Seinige gethan. Das in der Anmerkung angeführte Gleichniß hinkt aber bedeutend. Denn das Feuer brennt naturnothwendig fort, ist aber der Rath auf die benannte Weise zurückgenommen, so fließt der Schaden nicht mehr aus dem Rathe, sondern aus der Bosheit des Vollziehers. Deßwegen

1) Si consulens dederit simplex consilium, vel falsum, vel modo auctoritativo, tunc consilium revocando, vel falsitatem ostendendo excusatur a restitutione; secus si insinuarit motivum, sive modum inferendi damnum. Ratio, quia, adhuc revocato consilio, haec pergunt semper movere. Sicut enim, *dicunt*, qui ignem in alienam segetem injecit, tenetur ad damnum, etiamsi postea dolens conatus fuerit ignem extinguere; ita et consulens. Liguori l. c. l. 4. n. 559.

sprechen wir einen solchen Rathgeber, wenn er zugleich den, welchem der Schaden droht, gewarnt hat, mit vielen Moralisten von der Restitution frei.

In die Kategorie des recursus fallen alle jene Handlungen, durch die man Uebelthätern Zuflucht und Sicherheit gewährt. „Voll Zuversicht, habe ich gesagt, daß der, welcher einem Andern dazu verhülflich ist, daß er Entwendetes nicht restituirt, und welcher den, der zu ihm seine Zuflucht nimmt, soweit es angehen kann (quantum honeste potest), zur Restitution nicht antreibt, ein Genosse des Betrugs und Verbrechens sei. Denn wir sind viel mitleidsvoller, wenn wir solchen unsere Hülfe, statt sie zu gewähren, entziehen; denn der hilft nicht, welcher zum Sündigen beisteht und sie nicht vielmehr vernichtet und unterdrückt [1].“

Besonders den Anwälten legen in dieser Beziehung die Moralisten eine schwere Verantwortung auf.

Theilnehmer (participans) ist der, welcher einen Theil oder das ganze ungerechte Gut besitzt, sei es bona fide, sei es mala fide, sei es durch Kauf oder Erbschaft. Hierüber gelten die im vorigen Paragraphen angeführten Bestimmungen. Der Begriff der Theilnahme erstreckt sich aber auch auf die Beihülfe durch Herschaffung der nöthigen Mittel und Wegräumung der im Wege stehenden Hindernisse. Sodann auf das Mithelfen im engsten Sinne, d. h. auf das gemeinschaftliche Zusammenwirken Mehrerer zu einer Beschädigung. Diese Theilnahme kann eine getheilte oder ungetheilte sein. Ungetheilt ist die Mitwirkung, wenn nach gepflogener Verabredung Mehrere mit einander eine Handlung ausführen; getheilt, wenn sie, ohne solches Uebereinkommen, blos zufällig in der Beschädigung eines Dritten zusammentreffen. War die Theilnahme eine ungetheilte, so müssen die Theilnehmer solidarisch Einer für Alle,

---

1) Wir haben dieses Citat aus Kutschker übersetzt, der sagt, diese Worte des hl. Augustinus stehen c. si res aliena 1. caus. 14. q., was übrigens falsch ist.

Alle für Einen haften, so zwar, daß wenn Einer nicht restituiren kann oder will, die Andern für ihn eintreten müssen. Bei getheilter Theilnahme hingegen muß jeder Einzelne das vergüten, was er beschädigt hat [1]).

Consensus. In diese Klasse gehören Jene, welche zu einer Beschädigung ihre Einwilligung und Zustimmung geben. Restitutionspflichtig werden Solche, wenn ihre Einwilligung eine wirksame Ursache des Schadens wurde. Am anschaulichsten wird dieses Verhältniß, wenn wir die Verantwortung, die auf der Abgabe eines Votums liegt, betrachten. Kutschker unterscheidet folgende Fälle: 1) entweder werden die Stimmen geheim abgegeben oder 2) man gibt seine Stimme öffentlich, und dann ist a) die Uebereinstimmung aller Stimmenden nothwendig, oder b) es genügt Stimmenmehrheit; im letzten Fall kann Jemand α) seine Stimme abgeben, bevor noch hinreichend viele Stimmen beisammen sind, oder erst dann β), wenn majora vorhanden sind. Im ersten Falle, in welchem geheim abgestimmt wird, geben die meisten Moralisten ihre Entscheidung dahin, daß der ungerecht Stimmende zur Restitution verbunden sei, wenn durch das Resultat der Abstimmung Jemand ungerechter Weise beschädigt worden ist, und zwar gilt dieses von jedem ungerecht Stimmenden, denn es weiß ja Keiner, ob vor Abgabe seiner Stimme das Unrecht schon entschieden war oder nicht. Dasselbe gilt,

---

1) Unter die Theilnehmer werden auch jene gerechnet, die einen Andern an der Erreichung eines Gutes hindern. Um bestimmen zu können, ob ein Solcher restitutionspflichtig ist, muß man wissen, a) welchen Anspruch Jemand hatte, irgend ein Gut zu erlangen, und b) welche Mittel der Hindernde angewendet hat, um die Erlangung jenes Gutes zu hintertreiben. Wer Jemanden an der Erreichung eines Gutes hindert, worauf er einen rechtlichen Anspruch hatte, handelt widerrechtlich und muß vergüten. Man kann aber auch einen Andern an der Erreichung eines Gutes hindern, auf das er zwar keinen rechtlichen Anspruch hatte, das er aber von der Güte Anderer erwarten konnte. Wer einen Solchen durch widerrechtliche und unsittliche Mittel, z. B. Gewalt, Betrug, Lüge hindert, der ist zur Restitution verbunden, wenn der Andere das Gut auf eine rechtliche und sittliche Weise hätte erlangen können.

wenn, bei öffentlicher Abstimmung, Stimmeneinheit erforderlich ist.

Der sub 2 b. angegebene Fall wird dahin entschieden, daß wenn einmal die Majorität vorhanden, das Votum der zuletzt Abstimmenden also keine wirksame Ursache des Schadens mehr ist, sie auch von der Restitution entbunden sind, obwohl sie eine schwere Sünde begehen. Ist aber die Lage der Dinge der Art, daß das schon gegebene Votum zurückgenommen werden kann, und konnte der ungerecht Stimmende vernünftigerweise erwarten, daß er durch die Verweigerung seiner Zustimmung auch Andere zur Aenderung ihres Votums werde bewegen können: so ist der ungerecht Stimmende gleichfalls der Restitution unterworfen, denn in diesem Falle ist vor dem letzten Votum der Schaden noch nicht zugefügt; vielmehr kann es oft geschehen, daß durch die eindringlichen Vorstellungen eines einzigen sachkundigen Mannes, der vielleicht seine Stimme zuletzt gibt, die Vorhergehenden bewogen werden, ihre Ansicht zurückzunehmen. Enthält sich aber Jemand ganz des Votirens, so wird auch er restitutionspflichtig, wenn der Abgang seiner Stimme Veranlassung zu einem ungerechten Richterspruche oder zur Wahl eines Unwürdigen wird.

Palpo. Daß Loben und Aufmuntern wirksame Ursache einer Beschädigung werden könne, leuchtet von selbst ein, dann tritt aber auch die Verbindlichkeit zur Vergütung ein.

3) Indirekte Verursachung eines Schadens durch Schweigen, Geschehenlassen, Verheimlichen. In diese Klasse sind jene zu rechnen, welche die Verursachung einer Beschädigung nicht hinderten, da sie es doch könnten und durch die Gerechtigkeit dazu verpflichtet waren [1]. Die Gerechtigkeit verpflichtet aber, wenn Jemand durch sein Amt, Beruf oder Vertrag zu

---

1) Scotus sagt: quod ad restitutionis onus tria requiruntur, 1) quod possit quis damnum alterius impedire sine gravi vitae et honoris aut rei familiaris nocumento, 2) quod debeat impedire, 3) quod ex justitia.

solcher Verhinderung verpflichtet ist, als geistliche Obern, Fürsten, Feldherrn, Magistrate, Verwalter, Pfleger, Eltern, Dienstboten, Hirten 2c. Diese müssen tadeln, abrathen, Lärm machen; sie dürfen das ihrer Obhut Anvertraute nicht sich selbst überlassen; müssen den Beschädiger zur Anzeige bringen. Thun sie das nicht, so sind sie eine Ursache der Beschädigung und darum zur Vergütung gehalten. Denn weil ihnen die Pflicht obliegt, den Schaden zu verhüten, hat der Andere einen rechtlichen Anspruch darauf, daß es geschehe, wird es aber versäumt, so haben sie ihn widerrechtlich beschädigt. Kurz, durch die widerrechtliche Handlung jener wurde dieser beschädigt, ein Fall, der immer Vergütung fordert. So sind also Offiziere für die Beschädigungen ihrer Soldaten verantwortlich 2c., Hirten müssen den Schaden ersetzen, den das Vieh durch ihre Nachläßigkeit angerichtet 2c.

Oben wurde angegeben, daß die restitutionspflichtig seien, welche, obwohl durch die Gerechtigkeit [1]) dazu verpflichtet, einen Schaden nicht verhüten, wenn sie es können. Das Wort Gerechtigkeit ist nicht ohne Bedeutung, weil die, welche blos durch eine Liebespflicht dazu verbunden waren, keine juridische Restitution leisten müssen, obwohl man sie unter gegebenen Umständen von der ethischen nicht freisprechen darf.

§. 124.

Wem restituirt werden muß.

Die Restitution muß jenen Personen geleistet werden, die durch ein Verschulden des restitutionspflichtigen Subjekts beschä-

1) Non semper ille, qui non manifestat latronem, tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit, sed solum quando incumbit alicui ex officio, sicut principibus terrae, quibus ex hoc non multum imminet periculum, propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint justitiae custodes. Idem dicendum est de magistratibus et de illis, qui ex aliquo contractu vel quasi contractu tenentur reprehendere, corrigere, clamare, defendere, impedire aut manifestare illum, qui damnum proximo intulit aut inferre intendit. Thom. 2. 2. q. 62. a 7. ad 3.

digt worden sind, oder auf deren Kosten sich ein solches Subjekt, auch ohne Verschulden, bereichert hat, und in Ermanglung dieser denjenigen, welche in dieser Beziehung aus was immer für einem Grunde die Stelle jener Personen vertreten [1]).

1) Dieses der allgemeinste Grundsatz, bei dessen concreter Geltendmachung es sich zuerst darum handelt, ob der Beschädigte dem Restitutionspflichtigen bekannt ist oder nicht. Ist er bekannt, so möchte blos das zweifelhaft scheinen, ob man dem Inhaber (detentor) oder Besitzer (possessor) oder Eigenthümer (dominus) vergüten soll [2]). Ein Bedenken, das die Moralisten dahin entscheiden, es dürfe nicht dem Eigenthümer, sondern dem Inhaber und redlichen Besitzer vergütet werden. Dem unredlichen Besitzer darf man hingegen nicht vergüten, da er einmal kein Recht auf die Zurückbehaltung der Sache hat und sodann der rechtmäßige Eigenthümer Gefahr laufen könnte, sein Eigenthum zu verlieren. Ist der Eigenthümer gestorben, so haben die Erben (und nicht die Armen) Anspruch auf die Vergütung. Bei Beschädigung einer Communität, des Staates [3]) oder der Kirche, ist sie dieser zu leisten.

Eine wichtige Frage ist besonders in unserer Zeit, ob z. B. das in der Schweiz gestohlene Kirchengut restituirt werden müsse. Daß die Einziehung des Klosterguts von Seite der Staatsbehörde nicht mehr und nicht weniger als ein Raub ist, unterliegt keinem Zweifel. Unrechtmäßige Besitzergreifung muß aber restituirt werden, ergo. Muß ferner der, welcher ungerechtes Gut

---

1) Kutschker l. c.

2) Inhaber ist der, welcher eine Sache in seiner Macht und Verwahrung hat. Hat der Inhaber den Willen, sie als die seinige zu behalten, so ist er possessor und zwar p. bona fide, wenn er sie für sein Eigenthum hält, p. mala fide, wenn er weiß oder vermuthen kann, daß sie einem Andern gehört.

3) Ein mir befreundeter Pfarrer schickte eine Restitution für Steuerdefraudation an das Kameralamt. Das Geld kam aber wieder zurück, weil die Kameralbeamtung keine Rubrik zur Unterbringung solcher Gelder habe!! Er sandte es nun an das Waisenhaus; gewiß zweckmäßig, da dieses eine Staatsanstalt ist.

bona fide besitzt, restituiren, sobald er zur Kenntniß dessen gelangt, so um so mehr der mala fide Besitzende. Folglich sind alle Jene, welche z. B. in der Schweiz von dem neuerdings geraubten Kirchengut gekauft haben, als mala oder bona fide Besitzende zur Restitution verpflichtet. Folglich, möchte man uns einwenden, auch Jene, welche sich durch die sogenannte Säcularisation auf fremde Kosten bereichert haben. Nach dem strengen Rechte allerdings, allein die Päbste, als oberste Verwalter des Kirchengutes, ließen Gnade für Recht ergehen und haben solche Besitzer von der Restitutionspflicht entbunden, ihnen den ungestörten Besitz desselben zusichernd [1]). Daß dieses auch neulich in der Schweiz geschehen sei, davon ist uns nichts bekannt, und darum lastet auch die Restitutionspflicht auf ihr, bis sie ihr vom Pabst nachgelassen wird.

2) In größere Schwierigkeiten kommt das zur Restitution verpflichtete Subjekt, wenn es denjenigen oder diejenigen nicht kennt, die beschädigt worden sind. Wenn der, sagt Thomas 2. 2. q. 62. a. 5., welchem restituirt werden sollte, gänzlich

---

1) Nachdem Benedikt XIV. in der Bulle: urbem Antibarum anfänglich nachgewiesen, daß der unrechtmäßige Besitz von Kirchengütern nach dem Recht durchaus restituirt werden müßte, fügt er bei: quod nunc tibi (secretario congregationis de propag. fide) significare possumus et de quo tibi mandamus, ut ipsam Congregationem certiorem facias, illud est, Nos ita animo esse comparatos, ut suprema, qua fungimur, auctoritate, pro Generalis bonorum ecclesiasticorum administratoris officio, hujusmodi bonorum possessoribus perceptos fructus condonemus eosque ad retinendam possessionem fundorum, quamvis injuste occupatorum et detentorum idoneos reddamus et ab incursis censuris absolvamus, ne forte christianae religionis eversionem intueri in illis regionibus ..., neve episcoporum ejectiones aut innocuorum Christi fidelium persecutiones et vexationes audire cogamur, Nobisque tot mala imputari, propterea quod auctoritatem illam in his interponere neglexerimus, quam Nobis Deus in aedificationem et non in destructionem largitus est, quaque praedecessores nostri similibus in casibus uti non dubitarunt. Von dem Archiepiscopo Antibarensi wurde an die Congregatio de propag. fide die Anfrage gestellt: wie es sich mit den von den Türken geraubten und an Christen verkauften Kirchengütern verhalte, worauf der Pabst die angeführte Entscheidung gab.

unbekannt ist, so restituire man, so gut man kann, indem man für sein Heil, er mag gestorben oder noch am Leben sein, Almosen gibt, jedoch muß vorher eine sorgfältige Nachforschung nach dem Eigenthümer stattgefunden haben. Dieses die allgemeinste Regel, die aber viele nähere Bestimmungen zuläßt und von Seite der Casuisten auch gefunden hat. Vorerst sind zwei Fälle möglich: entweder kennt man blos die Person des Beschädigten nicht, wohl aber weiß man, es sei Einer unter Mehreren, die man kennt (ignoratur dominus in particulari, ita ut ejus communitas nota sit), oder man kennt nicht einmal die Communität, deren Mitglied der Beschädigte ist (dominus simpliciter ignoratur). Weiß man, daß der Beschädigte Mitglied dieser oder jener Gemeinde ist, mehr aber nicht, so restituire man der Gemeinde, denn dadurch erhält er doch Einiges von der Vergütung. Weiß man aber bestimmter, daß sich der Beschädigte unter drei oder vier Mitgliedern einer Gemeinde befindet, so restituire man nicht der ganzen Gemeinde, sondern blos diesen drei oder vier Personen. Es kann aber auch geschehen, daß man, selbst nachdem ein der Wichtigkeit des Gegenstandes angemessener Fleiß zur Auffindung dessen, dem der Ersatz geleistet werden soll, angewendet worden ist, nicht einmal die Gemeinde kennt, welcher die Beschädigten angehören; dann sagen die Moralisten: dominus simpliciter ignoratur. An wen muß da die Restitution geleistet werden? Wir unterscheiden. Entweder hat der Restitutionspflichtige den Schadenersatz zu leisten ex delicto vel ob injustam damnificationem, oder sine delicto. Hat man die Pflicht ex delicto zu restituiren und ist der Eigenthümer schlechthin unbekannt, so ist der ungerechte Besitzer gehalten, den Schadenersatz den Armen zu geben oder überhaupt zu frommen Zwecken zu verwenden, wie dieses Thomas verlangt. Der bona fide Besitzende kann jedoch nach Liguori, dem wir hierin beistimmen, das Restitutionsobjekt für sich behalten, wenn er selbst arm ist [1]).

---

1) Quando bona restituenda, sive debita quaecumque, sunt incerta, hoc

Ist die Vergütung bereits den Armen gegeben oder ad pias causas verwendet, und findet sich jetzt erst der Eigenthümer, so handelt es sich zuerst darum, ob der gehörige Fleiß zur Auffindung des rechtmäßigen Herrn gemacht worden sei, oder nicht. Ist dieses nicht geschehen, so muß er schadlos gehalten werden, ist es aber geschehen, so fragt es sich, ob das Restitutionsobjekt von einem Dritten bereits ersessen ist; denn durch die Ersitzung wird ein Recht (also auch das Eigenthumsrecht) vermöge des gesetzlichen Besitzes auf einen Andern übertragen. Ist die durch das Gesetz vorgeschriebene Ersitzungszeit bereits verflossen, so hat er keinen Anspruch mehr auf Zurückgabe. Ist sie aber noch nicht verstrichen und hat sich, wie vorausgesetzt, der unrechtmäßige Besitzer alle Mühe gegeben, den Eigenthümer aufzufinden, dann kann derselbe nur das ansprechen, um was Andere durch die ihm gebührende Restitution reicher geworden sind, wenn der Gegenstand nimmer vorhanden, sondern verzehrt oder verbraucht ist. Er muß jedoch zurückgegeben werden, wenn er sich noch vorfindet [1]).

3) Um sein Gewissen zu beruhigen, wenn man ein Restitutionsobjekt besitzt, dessen Eigenthümer unbekannt und das man wegen geringen Vermögens behalten möchte, kann man mit dem

---

est, cum, cui debeantur, ignoras aut adire non potes, aut illi restituere: tunc si ea habes sine delicto, ut si invenisti, vel a mercatore v. gr. per errorem accepisti duas ulnas panni pro una et is jam discessit, nec scis, quo abierit, teneris adhibere aliquam diligentiam inquirendi; postquam, si spes non sit sciendi dominum, probabile est, quod non tenearis, ea dare pauperibus, sed possis tibi retinere. Lig. l. c. c. 2. dub. 5. n. 589.

1) Si facta debita et sufficienti inquisitione et domino non comperto habens bona incerta ipsa distribuerit pauperibus vel sibi aeque pauperi retinuerit, quamvis postea compareat dominus, nec ipse nec alii pauperes teneri videntur aliquid restituere, si ipsa bona fide jam consumpserint nec ex ipsis ditiores sint facti. Si tamen comparente domino talia bona necdum sint consumpta sed adhuc exstent in individuo, debent a paupere vel loco pio, cui fuerint applicata, restitui; et si fuerunt consumpta et pauper seu locus pius inde sit factus ditior, debet restitui id, in quo factus est ditior. Ferraris biblioth. prompta. Restitutio a 3. n. 53.

Pabst einen Vergleich (compositio) abschließen. Vermöge dessen gestattet der Pabst dem Restitutionspflichtigen, daß er statt eines größeren, einem Unbekannten zu restituirenden Quantums ein geringeres alsogleich ad pias causas verwende, das Uebrige aber, das er sonst ebenfalls zu frommen Zwecken hätte verwenden sollen, für sich behalten darf. Das Document, durch welches der Pabst dieses Zugeständniß macht, heißt bulla compositionis, per quam concedit pontifex fidelibus, ut si forte habeant aliquid ex bonis male ablatis vel retentis facta eleemosyna positisque certis conditionibus, possint illa omnia sibi tuta conscientia retinere [1]). Diese Compositio kann in allen Fällen, in denen man restitutionspflichtig ist, eintreten, wenn aller aufgebotenen Sorgfalt ungeachtet der Eigenthümer nicht ausfindig gemacht werden kann [2]). Wollte aber Jemand in der Absicht solches Gut erwerben, um hernach durch einen solchen mit dem Pabste (den Bischöfen ist es nicht gestattet, cf. Clementin. quia contingit de relig. dom.) abgeschlossenen Vergleich die Restitutionspflicht von sich abzuwälzen, so wäre dieses unzulässig [3]).

Im Allgemeinen gelten diese Grundsätze auch vom gefundenen Gut. Ist der Eigenthümer bekannt, so muß es ihm erstattet werden. Viele, sagt Hieronymus, meinen, es sei keine Sünde, wenn sie fremdes Gut, das sie gefunden, behalten, indem

1) Tamburini tom. 2. p. 481.

2) Ut possit Commissarius (bullae) componere super illicite habitis... nec non super male ablatis et per usurariam pravitatem aut aliter male acquisitis, si... personae, quibus restitutio seu solutio facienda est (praestito per restitutorem juramento de diligentia per eum facta, pro inveniendo... creditore et minime invento), non reperiantur, possit, inquam, Commissarius componere et ita debitores liberari. Bulla cruciatae.

3) Nachdem Benedikt XIV. in seiner 86sten Bulle: quoniam inter militares beinahe mit denselben Worten, wie die bulla cruciatae, sich ausgesprochen, fährt er fort: dummodo tamen iidem debitores in confidentiam et sub spe hujus compositionis illa non abstulerint seu acquisiverint. Dieselbe Vollmacht, den Restitutionspflichtigen de bonis incertis in causas pias erogandis etwas nachzulassen, ertheilte Benedikt XIV. in gewissen Fällen auch der Pönitentiarie durch die Bulle: pastor bonus (n. 95).

sie sprechen: Gott hat es mir gegeben, wem habe ich zu vergüten? die sollen aber wissen, wer Gefundenes nicht zurückgibt, begeht eine dem Raub gleiche Sünde [1]). Ist der Herr unbekannt, so verwende man das Gefundene zu Gunsten der Armen [2]). Ist aber der Finder selbst arm, so mag er es auch für sich behalten, wenn die weltliche Gesetzgebung nichts Anderes bestimmt. Ist aber das Gefundene herrenlos, dann gehört es dem, der es zuerst bekommt.

§. 125.

Ordnung der Restitution.

In Betreff dieses Punktes ist zweierlei zu berücksichtigen, erstens, wer vor dem Andern restituiren muß, wenn Mehrere an einer Beschädigung Theil genommen, sodann wem, wenn mehrere Gläubiger vorhanden sind, zuerst vergütet werden muß.

1) Entweder ist die Theilnahme, wie schon oben bemerkt, eine getheilte oder ungetheilte. Im letzten Falle sind alle wirksamen Ursachen der Beschädigung solidarisch restitutionspflichtig. Liguori unterscheidet jedoch, ob die Sache eine untheilbare (si res est individua, ut incendere domum, occidere hominem) oder theilbare (si res est dividua, ut furari vineam, thesaurum) ist, und lehrt, die solidarische Verantwortlichkeit finde nur bei einer untheilbaren Sache statt [3]), wohingegen im letzten Falle der Haupt-

---

1) Cap. j. c. in cap. 8. Caus. 14. q. 5. Ganz ähnlich am selben Ort c. 6. Augustin.

2) Catech. rom. p. 3. c. 8. q. 17.

3) Ob, wenn Mehrere in solidum verpflichtet sind, Jeder das Ganze restituiren muß, wenn er zweifelhaft ist, ob sein Genosse vergütet hat? Liguori wagt nicht Nein zu sagen, bemerkt aber: quod rudes, etsi teneantur in solidum, raro expedit obligare ad totum; cum difficulter isti sibi persuadeant, se teneri ad restituendam partem a sociis ablatam. Quinimo satis praesumi valet, quod ipsi domini, quibus debetur restitutio, consentiant, ut illi restituant tantum partem ab eis ablatam; cum aliter valde sit timendum, ut nihil restituant, si obligentur ad totum. l. c. n. 579.

ursächer für das Ganze, die Mitwirkenden aber nur je für ihren Theil verantwortlich seien.

Die wirksamen Ursachen hat man in Klassen abgetheilt. Im ersten Grade verpflichtet sein, heißt so verpflichtet sein, daß wenn dieser restituirt hat, Andere nicht mehr restituiren dürfen und er selbst einem Andern, der vor ihm restituirte, das Ganze ersetzen muß. Wer im zweiten Grade verpflichtet ist, befreit durch die Erfüllung seiner Obliegenheit die Uebrigen von der Restitutionspflicht, mit Ausnahme des der ersten Klasse Zugehörenden, welcher ihm vergüten muß und sofort. Im ersten Grade liegt die Restitutionspflicht auf dem Besitzer des ungerechten Gutes. Existirt das Gut nicht mehr, sondern hat er es veräußert oder verbraucht, obwohl er es mala fide besaß, so muß er den Werth in erster Ordnung vergüten. Hat er es aber bona fide verbraucht, so muß er das, um was er reicher geworden, ersetzen und zwar vor allen Andern, weil er vor Andern den Nutzen hatte. In zweiter Ordnung hat der, welcher den Auftrag oder Befehl gab, einzutreten [1]). Der Vollstrecker war nur sein Werkzeug, das er moralisch genöthigt hat, darum muß er ihn auch schadlos halten. Auf gleiche Weise verhält es sich, wenn Jemand durch Furcht oder List zur Begehung eines Unrechts mißbraucht wurde. In dritter Ordnung ist der Thäter verpflichtet. Er ist nemlich nach dem, welcher den Auftrag gab, die Hauptursache. Alle übrigen Ursachen sind mehr im Dienste des Thäters, ihn unterstützend, die Hindernisse wegräumend. In vierter Ordnung haben die übrigen Mitwirkenden einzutreten und zwar Jeder nach dem Maaß der Mitwirkung, ohne daß unter ihnen selbst wieder eine Abstufung stattfände, weil Keiner den Andern als Werkzeug gebraucht und dadurch schuldiger geworden wäre. Doch muß Einer Alles restituiren, wenn es die Andern unterlassen. In letzter Ordnung trifft die Resti-

---

1) Ille qui jubet est principaliter movens, unde ipse principaliter tenetur ad restitutionem. Thom.

tutionspflicht jene, welche den Schaden nicht verhindert haben.

2) Eine anerkannt schwierigere Frage ist die, welche Gläubiger zuerst zu befriedigen sind, wenn der Restitutionspflichtige nicht Allen vergüten kann. Man richte sich, sagt Kutschker, nach den bestehenden Gesetzen, und wo diese nicht ausreichen, urtheile man so, wie ein billiger Richter nach sorgfältiger Ueberlegung aller Umstände und frei von jeder vorgefaßten Meinung entscheiden würde. Zu diesem Behufe haben die Moralisten einige Grundsätze aufgestellt, welche in vorkommenden Fällen zur Richtschnur dienen mögen. Einer der wichtigsten dieser Grundsätze ist: hat Jemand einer Person zu vergüten, die er kennt (debitum certum), und hat er einer zu vergüten, die er nicht kennt (debitum incertum), in welch letzterem Fall das Restitutionsobjekt den Armen anheimfallen würde, so geht ceteris paribus die Restitution des debitum certum vor. Ceteris paribus, denn wenn die bona incerta noch in natura bei dem debitor existiren, nicht aber die debita certa, so müssen jene vor diesen zurückgestellt werden. Der Schuldner soll die ihm bekannten Gläubiger aus seinem Eigenthum, nicht aber mit fremdem Gute, was die bona incerta sind, befriedigen. Reicht das Vermögen zur Befriedigung der bekannten Gläubiger nicht zu, so tritt der zweite Grundsatz ein, der also lautet: jene Gläubiger, deren Forderung sich auf ein dingliches Recht stützt, haben den Vorzug vor jenen, die aus einem blos persönlichen Rechte einen Anspruch auf das Vermögen des Schuldners machen. Auf das Weitere wollen wir uns nicht einlassen [1]), sondern bemerken nur noch, daß der

---

1) Man muß sich hier nothwendig aus den bestehenden Landesgesetzen Rath holen. Finden sich keine solche vor, sequendum est jus commune, secundum quod 1) Solvenda debita sunt, ad quae bona debitorum expresse fuerunt obligata. 2) Dos uxoris extrahenda est. 3) Debita, ad quae bona debitorum sunt tacite hypothecata. 4) Deposita perdita in potestate debitorum. 5) Debita privilegiatorum. 6) Aliorum creditorum, post quos omnes sunt hi, a quibus usurae acceptae sunt, et adhuc post hos restituenda sunt bona

Schuldner widerrechtlich und sündhaft handeln würde, welcher, ehe die Gant über ihn erkannt würde, einem Gläubiger auf Kosten der Andern die ganze Schuld ausbezahlte.

§. 126.

Zeit der Restitution und Entbindung von derselben.

1) Der Gegenstand muß restituirt werden, sobald der rechtmäßige Eigenthümer bekannt ist, denn das Gebot zu restituiren zielt besonders darauf ab, den Eigenthümer seines Gutes nicht zu berauben. Erstattet der Schuldner nicht alsbald und geht ihm während dieser Verzögerung das Restitutionsobjekt zu Grund, so muß er es ersetzen. Doch möchte der nicht wohl einer Todsünde schuldig sein, welcher mit dem festen Vorsatz zu restituiren dieselbe länger hinausschiebt oder das debitum theilweise abträgt, vorausgesetzt, daß der Eigenthümer durch den Verzug nicht beschädigt werde. Wer hingegen weiß, daß er restitutionspflichtig, diese Obliegenheit aber erst auf dem Todbett oder nach seinem Tode durch die Erben abtragen lassen will, kann wegen Unbußfertigkeit nicht absolvirt werden. Unter Umständen kann jedoch Einer die Lossprechung erhalten, der auch nicht sogleich restituiren will [1]). Im Uebrigen wird aber der Beichtvater immer gut thun, die Absolution erst nach verrichteter Restitution zu ertheilen, da es sich hier ähnlich, wie mit der nächsten Gelegenheit verhält. Ist der Pönitent losgesprochen, so läßt er es gerne beim Alten [2]).

---

incerta. Quando autem multi unius rationis creditores inveniuntur, temporis antiquitas inter eos servanda est. Lig. l. c. l. 4. n. 689.

1) Limita 1) nisi ille sit in bona fide, et monitio praevideatur non profutura; 2) nisi adsit justa causa, nimirum scandalum, infamia, et similia, si statim fieret restitutio. Liguori l. c. n. 681.

2) Quod si revera prudens confessarius deprehendat debitorem sincere paratum esse restituere, cum primum poterit, et restitutio non possit fieri cito, recte poterit eum absolvere pro prima vice, etiam pro secunda et tertia vice, si tales occurrant circumstantiae ut confessarius solo proposito restitutionis contentus esse debeat. Liguori l. c. n. 682.

2) Die Entbindung von der Restitutionspflicht kann ihren Grund im Gläubiger oder im Schuldner haben. Einige Moralisten bestreiten zwar, daß es, mit Ausnahme weniger Fälle, von Seite des Schuldners eine eigentliche Entbindung von dieser Pflicht gebe, da nach ihrer Ansicht blos ein Aufschub eintritt; nach der Lehre Anderer aber kann ein Schuldner in folgenden Fällen in foro conscientiae entbunden werden. 1) Entbunden ist von der Erstattung eines debiti incerti, welcher mit dem Pabste einen Vergleich eingegangen. 2) Ein Armer, dem die Verwendung des Restitutionsobjekts an Arme obläge, da es dieser selbst behalten darf. 3) Wenn Einer sein eigenes oder das Seelenheil der Seinigen dadurch der Gefahr aussetzen würde [1]). 4) Wenn die Restitution mit Lebensgefahr verbunden wäre. 5) Wenn Jemand dem Gläubiger seine Güter überläßt; wobei jedoch zu bemerken ist, daß wenn der Schuldner später in bessere Umstände kommt, er nachträglich den vollen Schaden ersetzen muß. 6) Wenn der bona fide Besitzende im Zweifel ist, ob er durch das fremde Gut reicher geworden sei oder nicht, quia tunc possessio est pro libertate [2]). 7) Der Verlust des gerecht erworbenen Hauswesens (status), wenn sich der Restitutionspflichtige nicht durch eigene Schuld in eine solche Gefahr gestürzt hat und dem Gläubiger nicht dieselbe Gefahr droht. Man kann nemlich vernünftigerweise voraussetzen, der Gläubiger stehe unter solchen Verhältnissen von der augenblicklichen Bezahlung ab. Uebrigens tritt auch das ad 5 Bemerkte ein, und die Worte gerecht erworben und eigene Schuld sind zu urgiren. 8) Ob der in der Noth sich befindende Schuldner von der Erstattung frei sei? Hier ist zwischen großer und äußerster Noth zu unterscheiden. Käme der Schuldner durch Abtragung seiner Obliegenheit in die äußerste

---

1) Ut v. gr. si non possis absque peccato, ut si sit periculum, ne uxor, aut filiae se prostituant, ne filii se dent latrociniis, ne ipse per impatientiam incidas in desperationem. Lig. l. c. n. 698.

2) cf. Lig. l. c. n. 706.

Noth, so darf er nicht restituiren. Vor solcher schwindet nemlich das Eigenthumsrecht. Würde jedoch, wie Leß sagt, präcis wegen dieser Vorenthaltung (praecise ob substractionem illam) der Eigenthümer in die äußerste Noth kommen, so müßte ihm restituirt werden, da das äußerst Nothwendige vorenthalten so viel heißt, als ihm den Lebensunterhalt entziehen, oder ihn tödten, ein Fall, in dem der erste Besitzer größeren Anspruch hätte. Wird jedoch der Schuldner vermöglicher, so daß er später, ohne in die äußerste Noth zu gerathen, restituiren kann, so ist er auch dazu gehalten. Ist der Schuldner aber in einer großen Noth, so kann er die Vergütung verschieben, wenn er blos durch einen Vertrag zu ihr verbunden ist. Einige verneinten dieses, wenn der Schuldner ex delicto restitutionspflichtig ist, fanden jedoch vielseitigen und gewichtigen Widerspruch. Doch findet insofern ein Unterschied zwischen der Restitutionspflicht ex contractu und ex delicto statt, als der, welcher vermöge eines Contrakts Schuldner geworden ist, den während des (durch große Noth verursachten) Aufschubs dem Gläubiger ausgefallenen Gewinn nicht ersetzen darf, wohl aber der Letztere [1]).

Von Seite des Gläubigers wird der Schuldner entbunden, wenn derselbe einmal ausdrücklich oder schweigend die Schuld nachgelassen hat. Die Schenkung muß jedoch eine freie gewesen sein, durfte nicht erzwungen oder erlistet werden. Ob man fremdes Gut in der Voraussetzung: der Eigenthümer würde es mir gerne schenken, wenn ich ihn darum anginge, behalten darf, ist zwar bestritten, doch neigen sich die meisten und gewichtigsten Auktoritäten dahin, daß man unter diesen Umständen von der Restitution frei sei. Als Grund geben sie an: das Böswillige an einem Diebstahl liege nicht in der Bereicherung durch fremdes

---

1) Sed probabilius dicendum, quod si debitum sit ex contractu, tunc non debetur interesse, quando juste differtur solutio; secus vero si ex delicto, quia tunc prima injusta acceptatio revera fuit culpabilis causa damni. Lig. l. c. n. 704.

Gut überhaupt, sondern in einer Bereicherung, durch die der Eigenthümer, wider seinen Willen, beschädigt wird [1]).

Eine wichtige Frage ist noch die: ob der von der Restitutionspflicht entbunden sei, welcher nicht anders als durch Güter der ersten oder zweiten Klasse [2]) restituiren kann? Nach allgemeiner Annahme ist der Schuldner nicht gehalten, mit dem Verluste der Güter höherer Ordnung zu restituiren, weil man ihm nicht zumuthen kann, durch die Erstattung einen viel größeren Schaden zu leiden, als er verursacht hat. Umgekehrt aber soll man durch Güter niederer Ordnung den an Gütern höherer Ordnung bewirkten Schaden ersetzen. Wir müssen hier Antoine [3]) beistimmen gegen Jene, die behaupten: weil man nicht äquivalent restituiren könne, falle die Verpflichtung weg. Denn obwohl Güter der höheren und höchsten Ordnung nie vollkommen ersetzt, das Leben und die Glieder eines Menschen nicht mit Geld bezahlt werden können, so kann doch die an ihnen verübte Beschädigung einigermaßen durch Geld ꝛc. vergütet werden, in Beziehung nemlich auf den von ihnen gemachten Gebrauch. Das Geld ꝛc. wird dann allerdings nicht als Preis für das Leben, die Glieder ꝛc., sondern als Ersatz für den durch Verlust dieses Gliedes ꝛc. entstandenen Schaden, Untüchtigkeit zur Arbeit ꝛc. gegeben. Und obwohl Güter höherer Ordnung, an sich betrachtet, nicht einmal theilweise erstattet werden können, so kann doch ihr Verlust in Beziehung auf Handel und Wandel einigermaßen ersetzt werden, wie Verstümmlung durch Reichthum. Die Gerechtigkeit verlangt aber den Schaden so viel als möglich gut zu machen. Kann

---

1) cf. Liguori l. c. n. 700. cf. §. 130.

2) Bonorum naturalium triplex est ordo. In supremo ordine sunt vita, membra, sanitas, virginitas, libertas: in media honor et fama: in infimo divitiae et res pecunia aestimabiles. Antoine l. c. p. 2. c. 6. q. 6.

3) Theol. mor. universa l. c. Ebenso spricht sich Thomas aus 2. 2. q. 62. a 2. ad 1. und ad 2. Leß, ein Vertheidiger der entgegengesetzten Ansicht und eine beachtenswerthe Auktorität, sagt jedoch, man könne durch die ethische Restitution zur Vergütung durch Geld ꝛc. verbunden werden.

man es nicht in Beziehung auf die verlorene Sache, so soll man es in Beziehung auf den Gebrauch, den man von ihr machen konnte, thun.

B. Von den Restitutionen im Besondern.

§. 127.

Von der Erstattung der geistigen Gütern zugefügten Beschädigung.

1) Wer einen Andern durch Gewalt, Furcht, List oder eine andere ungerechte Weise zur Sünde verleitet, oder von einem guten Werke abgehalten, oder durch eine irrige Lehre verführt hat, ist durch die Gerechtigkeit verpflichtet, durch Beten für seine Bekehrung, Anleitung zur Buße, Zurücknahme der falschen Lehre ꝛc., soweit möglich den Schaden wieder gut zu machen, selbst mit Lebensgefahr. Wer jedoch nicht durch Furcht ꝛc. zur Sünde verführt, ist, mit Ausnahme der kirchlichen Obern, weil diese vermöge ihres Berufes das Seelenheil Anderer fördern sollen, nicht durch die Gerechtigkeit, wohl aber durch die Liebe zur Restitution verpflichtet. Da die Inhaber von Pfründen das Brevier nicht nur zu ihrer Erbauung, sondern auch zum Wohl der ihnen anvertrauten Gemeinde beten müssen, so sind sie im Unterlassungsfall zur Restitution verpflichtet. Statuimus, sagt die unter Leo X. gehaltene lateranensische Synode, ut quilibet habens beneficium, si post sex menses, obtento beneficio, officium divinum non dixerit, legitimo impedimento cessante, fructus non faciat suos pro rata omissionis recitationis officii et temporis 1).

1) Deinde S. Pius V. in sua Const. 186, quae incipit, ex primo lateranensi, sic sancivit: Statuimus, ut qui horas omnes canonicas uno vel pluribus diebus intermiserit, omnes beneficii fructus, qui illi vel illis diebus responderent: qui vero matutinum, tantum dimidiam; qui ceteras alias horas, aliam dimidiam; qui horam singulam, sextam partem fructuum ejus diei

Die meisten Moralisten fügen diesem noch bei, daß die Restitutionspflicht nicht nur bei gänzlicher Unterlassung, sondern auch bei gedankenlosem Ablesen eintrete. (Wenn die Zerstreuung eine freiwillige und äußere ist.) Ist jedoch die Versäumung eine unverschuldete, so ist man auch von der Restitutionspflicht entbunden. Da übrigens die Geistlichen nicht blos die Obliegenheit des Breviergebets, sondern noch andere Pflichten haben, für die sie ihr Einkommen beziehen, so lehren die meisten Moralisten, ein Bischof oder Pfarrer müsse den dritten oder vierten Theil seines Einkommens restituiren, ein Domherr die Hälfte, ein Kaplan die Hälfte oder ein Drittheil. Und zwar soll die Restitutionssumme für die eigene Kirche, oder das Pfarrhaus oder die (Pfarr-) Güter verwendet werden. Da es sodann Domcapitel gibt, die an das Beten des Breviers in choro gar nicht denken, möchte ich nur noch bemerken, daß sie bei Verlust ihres halben Einkommens und unter einer Todsünde dazu verpflichtet sind, wenn sie nicht besondere Umstände von dieser Obliegenheit befreien. Der Bischof muß jedoch nicht im Chor erscheinen. Ein armer Geistlicher kann, den allgemeinen Grundsätzen zufolge, die Restitution für sich behalten, wenn er das Breviergebet nicht absichtlich vernachläßigt, wissend, daß er nicht restituiren darf.

2) Wer durch Gift, einen Trank, oder sonst auf eine Weise Jemanden an seinen Seelenkräften beschädigt oder ihn durch List oder Furcht von der Erwerbung von Kenntnissen oder Fertigkeiten

---

amittat; tametsi aliquis choro addictus, non recitans, omnibus horis Canonicis cum aliis praesens adsit, fructusque et distributiones forte aliter assignatas sola praesentia juxta statuta, consuetudinem vel alias sibi lucrari fecisse praetendat: is etiam praeter fructuum et distributionum amissionem grave peccatum intelligat se admisisse. Item ille qui primis sex mensibus officium non dixerit, nisi legitimum impedimentum ipsum excusaverit, grave peccatum intelligat admisisse etc. Daß diese Restitution ante judicis sententiam geleistet werden müsse, erhellt aus der von Alexander VII. verworfenen 20sten Proposition, die also lautet: Restitutio a Pio V. imposita beneficiatis non recitantibus non debetur in conscientia ante sententiam declaratoriam judicis, eo quod sit poena.

abhält; wer ein Amt übernommen, ohne sich die nothwendigen Kenntnisse zu erwerben oder in seinem Lehramte sehr nachläßig ist, hat den daraus entstehenden Schaden zu ersetzen.

§. 128.

Die Vergütung der dem Leib zugefügten Beschädigungen.

1) Wer Jemanden das Leben genommen oder ihn verstümmelt hat, muß nicht nur alle Kurkosten bezahlen, sondern auch den Erben den lucrum cessans ersetzen, soweit sich dieser mit Berücksichtigung des Alters, der Gesundheit, des Gewerbes und Berufes des Getödteten 2c. schätzen läßt. Da ferner der Getödtete, wie vorauszusetzen, auch für sein Seelenheil, bei längerem Leben, thätig gewesen wäre, so hat der Mörder auch diesen Schaden durch Gebete, Almosen, Messen, die er für den Getödteten lesen lassen soll, soweit möglich zu vergüten. Allgemein anerkannt ist, daß der durch den Tod oder die Verstümmlung ausgefallene Gewinn den Eltern, Kindern und der andern Ehehälfte ersetzt werden muß, weil diese allein direkt beschädigt werden, da sie mit dem Getödteten eine moralische Person ausmachen [1]). Bestritten ist es aber, ob der Mörder auch den Verwandten und Andern die Güter, welche ihnen der Getödtete wahrscheinlich gegeben haben würde, ersetzen muß. Die Meisten kommen jedoch darin überein, daß er nur in dem Fall diese Restitution leisten müsse, wenn er durch den Mord 2c. jene zugleich zu beschädigen beabsichtigte [2]). Tödtete Jemand einen

---

1) Si occisus vel mutilatus alebat uxorem et liberos, vel parentes ex quaestu quem faciebat, laesor tenetur eos alere... Dixi, ex quaestu. Nam si alebat ex bonis quae extant, et sufficiunt ad eos alendos, occisor non tenetur eos alere; sed solum alia omnia compensare. Antoine l. c. c. 2. q. 17.

2) Nicht zu übersehen ist noch folgende Bestimmung: Certum est quod restituendum est haeredibus non necessariis omne debitum reale contractum cum defuncto ante ipsius obitum, nempe damnum ejus bonis irrogatum per occisionem, et lucrum, quod amisit vulneratus tempore, quo vixit: non autem lucrum, quod cessavit a tempore mortis. Lig. l. c. n. 631.

Andern aus Nothwehr, so ist er nur dann restitutionspflichtig, wenn er die zur Selbstvertheidigung nothwendigen Grenzen überschritten hat. Hat der Getödtete jedoch ausdrücklich dem Mörder die Restitution erlassen, so ist er auch von ihr entbunden. Man unterscheide hier aber die Verzeihung wohl von dem Nachlaß der Restitution. Mit der Verzeihung ist diese noch nicht gegeben. Zu jener ist er durch die Liebe verpflichtet, zu dieser nicht, deßwegen setzten wir das Wort „ausdrücklich" bei.

2) a. Wer eine Jungfrau ohne Gewalt oder List oder ohne Eheversprechen schändet, ist zu keiner juridischen Restitution verbunden. Volenti non fit injuria. Den Eltern soll er dagegen durch Abbitte ꝛc. restituiren [1]). Und waren die Eltern genöthigt, um die Gefallene zu verehelichen, ihr eine größere Mitgift zu geben, so hat diese der Schänder zu ersetzen. Wurde sie aber durch Gewalt genöthigt oder überlistet, so hat er sie zu ehelichen, und wäre dieses nicht möglich, oder will sie ihn nicht, durch Geld ꝛc. so zu entschädigen, daß das durch ihre Entehrung die Verehelichung erschwerende Hinderniß beseitigt wird. Das erzeugte Kind aber hat die Mutter bis zum dritten Jahr, von da an bis es sich selbst fortbringen kann, aber der Vater zu erhalten [2]). Wer ein Mädchen durch das Eheversprechen verführte, muß sein Versprechen halten, es mag ihm ernst damit gewesen sein oder nicht. Es genügt durchaus nicht, sie mit Geld abzufertigen, es sei denn, sie gebe sich damit zufrieden, da sie sich nicht um Geld, sondern um des Eheversprechens willen Preis gegeben hat.

---

1) In foro conscientiae, si deflorat eam voluntariam, non tenetur ei, patri autem tenetur, quia injuriatus est. Unde ei in aliquo satisfaciat, vel saltem eum placet. S. Antoninus 2 p. tit. 5. c. 6. Liguori bestimmt dieses durch folgende Worte noch näher: Si virginem importunis precibus flexit, nihil tenetur restituere, quia adhuc consensit libere: nisi forte preces tales fuerint, ut vi, et coactioni aequiparentur, ut si conjunctae fuerint cum minis, vel metu reverentiali, v. gr. si fuit illius dominus vel vir magnae auctoritatis. l. c. n. 641.

2) Nam usque ad tertium annum mater tenetur eum lactare. Dixi lactare, nam ad alias expensas tenetur pater. Lig. l. c. n. 655.

In folgenden Fällen ist jedoch der Schänder seiner Pflicht, das Mädchen zu ehelichen, entbunden. 1) Wenn sie vorgab, sie sei reich oder von edler Geburt und dem nicht so ist. 2) Wenn das Mädchen ihn nicht ehelichen will, oder die Eltern es nicht zugeben. 3) Wenn durch die Verehelichung große Uebel wie Zwietracht in den Familien zu befürchten wären. Vernünftigerweise ist nemlich unter solchen Umständen anzunehmen, daß das Mädchen mit einer andern Entschädigung sich begnüge. 4) Wenn ein gesetzliches Ehehinderniß obwaltet. Kann jedoch von demselben dispensirt werden, so muß man um die Dispens einkommen. 5) Wenn die Gefallene sich später mit einem Andern abgibt, denn dadurch erhält er ein Recht, sein Eheversprechen zurückzunehmen. Dasselbe, glaubt Sanchez, finde seine Anwendung, so oft sich ein solcher Fall ereignet, durch den Sponsalien aufgelöst würden. 6) Wenn das Mädchen schon bei der Ablegung des Versprechens klar einsehen konnte, daß es der Mann nicht halten könne, da kann man nemlich nicht sagen, sie wurde betrogen, sondern sie habe sich selbst betrogen. Uebrigens muß sie dann der Mann durch Geld so entschädigen, daß sie entweder anständig leben, oder ihrem Stande gemäß heirathen kann.

b) Wurde durch den Ehebruch kein Kind erzeugt, ist überdieß das Verbrechen dem andern Theil geheim geblieben, so fällt die Restitutionspflicht weg, wurde es ihm aber offenbar, so haben die Schuldigen diesen um Verzeihung zu bitten 2c. Das erzeugte Kind aber hat die Mutter bis zum dritten Jahr, von da an bis es sein eigenes Auskommen finden kann, der Vater zu erhalten und zwar jedes von seinem eigenen Vermögen. Haben sie kein solches, so muß dem unschuldigen Ehegatten und den legitimen Erben der Schaden dadurch ersetzt werden, daß der schuldige Theil durch Sparsamkeit und Fleiß und Entsagung sonst erlaubten Aufwandes an Kleidern 2c. sich einschränkt. Hat jedoch ein Theil den andern durch Gewalt oder Furcht genöthigt, so hat er allein das Ganze zu restituiren. Herrscht ein Zweifel, ob ein Kind im Ehebruch erzeugt sei oder nicht, so fällt nach

der Annahme der meisten Theologen die Restitutionspflicht weg. Schwieriger ist die Frage, ob der Ehebrecher sich dem andern Theil offenbaren müsse, damit durch das im Ehebruch erzeugte Kind das Erbe der legitimen nicht beeinträchtigt werde? Im Allgemeinen ist darauf mit Nein zu antworten. Doch führt Liguori folgende Ausnahmen an. 1) Wenn ein sehr großer Schaden entstünde und die Mutter wegen sehr schlechten Rufs nichts zu verlieren hätte. 2) Wenn das gemeine Wohl darunter leiden müßte, wie wenn der im Ehebruch erzeugte Sohn Thronfolger und dabei lüderlich wäre. 3) Wenn die Mutter voraussehen könnte, der Sohn werde ihr glauben und ohne Weiteres auf sein Erbe verzichten, so daß sie keine Infamie oder Plagerei zu fürchten hätte. Aber auch in diesen Fällen rathen die Moralisten Vorsicht an, weil, um das Uebrige, Uneinigkeit in der Ehe rc. zu übergehen, das Kind nicht glauben muß, daß es keinen Anspruch auf das Erbe habe, es sei denn, man könne es ihm stricte nachweisen[1]).

§. 129.

Beschädigung an der Ehre und dem guten Namen und ihre Erstattung.

Die Ehre und der gute Name des Nächsten wird beschädigt durch freventliches und verdächtigendes Urtheilen, durch Verläumdung und Beschimpfung.

1) Zu einem erlaubten Urtheil gehört dreierlei, daß es aus der Tugend der Gerechtigkeit ausfließe, daß es der Berufene fälle und daß es auf vorsichtige Weise gefällt werde. Gegen

---

1) Secus tamen dicendum, si adsint indicia ita vehementia, ut filius in foro externo tanquam spurius condemnaretur, prout si mater clare ostenderet impotentiam vel absentiam mariti tempore procreationis; tunc enim tenetur ille ut spurium se habere: quia quisque tenetur se conformare in conscientia foro externo, ubi forum non nititur falsa praesumptione. Lig. l. c. n. 654.

jedes dieser Erfordernisse kann gefehlt werden, und dann wird das Urtheil jedesmal sündhaft. Im ersten Fall wird es ungerecht, im zweiten anmaßend, im dritten freventlich und verdächtigend. Bleiben wir beim letzten stehen, so liegt sein Wesen darin, daß es durch geringe Anzeichen bewogen eine böse Meinung von Jemanden faßt, was seinen Grund gewöhnlich darin hat, daß der Urtheilende selbst schlecht ist, und darum auch Andere gerne dafür hält. Wer selbst ein Thor ist, hält Alle für Thoren. Pred. 10, 3. Oder weil er auf eine Person bös zu sprechen ist, sei es, daß man sie haßt, oder beneidet, oder ihr zürnt. Denn in einem solchen Falle glaubt man das gar leicht, was man wünscht. Sodann ist aber auch der gerne mißtrauisch und Böses witternd, der viel erlebt und manche traurige Erfahrung gemacht hat.

Die aus den beiden ersten Ursachen entstandene Verdächtigung ist in ihrer Wurzel und darum an sich sündhaft, wohingegen bei dem aus Erfahrung entstehenden Mißtrauen unterschieden werden muß. Ist es mehr vorsorglicher Natur, um Mißverhältnisse abzulenken, so ist es keine Sünde, tritt der Zweifel an der Redlichkeit Anderer zu stark hervor, so ist es in unbedeutenden Sachen eine kleine Sünde. Ist es hingegen förmlich urtheilend, bestimmt absprechend, dann ist es Todsünde. Denn wer ohne triftigen Grund, vorschnell, über den Nebenmenschen ein böses Urtheil fällt, thut ihm Unrecht. Darum ist es auch vorzuziehen, man werde nichts Arges denkend, das Beste hoffend, hintergangen, als daß man sich durch Mißtrauen manche Täuschung ersparend Jemanden Unrecht thue.

Thomas [1]) unterscheidet einen dreifachen Grad der Verdächtigung. Der erste besteht darin, daß man aus leichten Anzeichen an der Rechtschaffenheit einer Person zu zweifeln anfängt, und das ist eine leichte Sünde [2]). Auf der zweiten Stufe hält

---

1) Cf. die ganze q. 60 der secunda secundae.

2) Suspicio, et dubitatio temeraria ex genere suo videntur esse peccata

man aus eben solchen Indicien einen Andern bestimmt für schlecht. Handelt es sich um eine bedeutende Sache, so ist dieses Todsünde, weil damit eine Verachtung des Nebenmenschen gegeben ist. Denn die Glosse über I. Corth. 4 sagt: Wenn wir uns des Verdachtes über einen Menschen nicht erwehren können, so sollen wir uns wenigstens des Urtheilens, d. i. eines bestimmten und festen Ausspruches enthalten. Der dritte Grad besteht darin, wenn ein Richter Jemanden auf bloßen Verdacht hin verurtheilt, was der Gerechtigkeit direkt widerspricht und darum Todsünde ist. Daß die beiden letzten Grade nicht mehr dem blos verdächtigenden, sondern frevelhaften Urtheile anheim fallen, leuchtet ein.

2) Wer über einen Andern heimlich Böses aussagt, um dadurch seinem Rufe zu schaden, ist ein Verläumder. Heimlich hat hier die Bedeutung: hinter dem Rücken des Verläumdeten. Denn dadurch unterscheidet sich zum Theil die Verläumdung von der Beschimpfung, die dem Angefochtenen in's Gesicht hinein angethan wird.

Ist das Motiv der Verläumdung, Jemanden an seinem Rufe zu schaden, so ist die Handlung Todsünde, da der gute Name ein Gut ist, das einen größeren Werth hat, als Schätze und Reichthümer. Jesus Sirach 41, 15 [1]). Wenn sie hingegen ihren Grund in Leichtsinn, Geschwätzigkeit rc. hat, so ist die Sünde auch minder groß und nur dann tödtlich, wenn der Verläumdete großen Nachtheil erleidet. Dasselbe gilt aber auch von dem, der den Verläumder anhört. Nach den Worten des hl. Bernhard ist es nemlich schwer zu entscheiden, wer verdammens-

---

tantum venialia, maxime si procedant ex errore intellectus, quo indicia ut sufficientia, apprehenduntur. Liguori l. c. l. 4. n. 963.

1) Unde licet contumelia detractione gravior sit, est tamen detractio peccatum mortale ex genere suo, etsi ex pravitate materiae, aut indeliberatione fieri possit veniale. Ratio est, quia est gravius furto, quod est mortale, cum laedat proximi famam, quae est majus bonum, quam opes. Liguori l. c. l. 4. n. 966.

werther ist, der, welcher verläumdet, oder der, welcher ihm Gehör schenkt [1]). Jedoch muß man auch hier den Unterschied beachten, ob man aus Abneigung gegen den Verläumdeten gerne zuhört, oder den Muth nicht hat, sich von dem Verläumder abzukehren. Im ersten Fall findet der Ausspruch des hl. Bernhard seine Anwendung, wohingegen der letztere mehr Entschuldigung verdient [2]). Gar keine Sünde ist es aber, wenn Jemand aus einer gerechten Ursache die Fehler eines Andern entdeckt. Wer Worte, durch welche der Leumund einer Person leidet, wegen eines nothwendigen Gutes ausspricht und dabei auf die Umstände gebührende Rücksicht nimmt, begeht keine Sünde, wie man denn auch dieses gar keine Verläumdung nennen kann [3]). Hieher gehört die Anzeige an die weltliche und geistliche Obrigkeit, Eltern, Dienstherren, um dadurch die Besserung des Fehlenden zu bezwecken, oder zweitens um das gemeine Wohl vor Schaden zu bewahren, oder drittens um Unschuldige zu retten. Diesem fügen Viele noch bei, die Entdeckung eines Fehlers sei auch dann erlaubt, wenn man dadurch einen Andern vor einem großen Schaden bewahren könne, und dieses allein die Ursache der Entdeckung sei.

Wie das Beurtheilen, so verlauft auch das Verläumden in drei Stadien, auf deren erstem das Gute des Nebenmenschen

---

1) Lib. 2. de consid. c. 13.

2) Quaeritur quomodo peccet audiens detrahentem? Resp. 1) qui inducit alterum ad murmurandum, certe peccat graviter, et contra justitiam. 2) Qui autem non inducit, sed tantum gaudet de detractione gravi, peccat graviter, non contra justitiam, sed contra charitatem... 3) Superior tam detrahentis, quam detracti peccat graviter audiendo detractionem, si eam non avertat, cum commode possit; quia ipsi specialis obligatio incumbit corrigendi detrahentem, aut damno infamati obviandi. Diesem fügt eine Nummer weiter unten 981 Liguori bei: dicendum esse cum communi Thomistarum, privatam personam nonnisi venialiter peccare, si ex verecundia, timore vel negligentia detractioni non resistat, etiam cum commode possit: modo praeter infamiam aliud damnum ex detractione non accedat.

3) Thom. 2. 2. 73. a 2.

verheimlicht, oder verkleinert wird. Höher hinaufsteigend wird des Andern geheime Böse ausgesagt. In ihrer größten Verworfenheit aber zeigt sich die Verläumdung, wenn sie das vorhandene Böse vergrößert oder gar solches erdichtet. Da das Uebrige an sich klar ist, halten wir uns blos bei der Pflicht des Stillschweigens überhaupt und der Verschweigung der Fehler Anderer insbesondere auf. Die Theologen nehmen nemlich ein dreifaches Stillschweigen an. Das gewöhnliche; wenn Jemand durch Zufall etwas erfahren hat, dessen Aussage den guten Ruf des Nächsten beeinträchtigen könnte, so ist er zum Schweigen verbunden. Das gelobte Stillschweigen darf nur dann ohne schwere Sünde gebrochen werden, wenn Reden Pflicht ist, z. B. vor dem fragenden Richter. Ohne Aufforderung dazu schweige man, es sei denn, das allgemeine Wohl, oder die Rettung eines Unschuldigen, verlange das Gegentheil. Das strenge Schweigen (secretum commissum, rigorosum et absolute naturale), das die Aussage auch am strengsten verbietet, betrifft Dinge, die gewöhnlich Advokaten, Aerzten, Geistlichen anvertraut werden. Das Gebot des Schweigens ist hier so ernst, daß manche Theologen behaupten, es dürfe auch nicht gebrochen werden, um dadurch einen großen Schaden von sich abzuwenden. Nach der allgemeineren Annahme werden jedoch die von der Pflicht des Schweigens entbunden, welche sich durch dasselbe großen Schaden verursachen würden. Eine Regel, die dann nicht gilt, wenn du versprochen hast, unter allen Umständen, und sollte es dich auch das Leben kosten, zu schweigen, vielmehr muß dann auch, obige Fälle ausgenommen, das Leben daran gesetzt werden. Die Mittheilung eines angethanen Unrechts an einen Freund, um Trost zu erhalten, ist übrigens keine Todsünde, obwohl auch hier große Vorsicht anzuwenden ist.

3) Außer dem oben Angeführten unterscheidet sich die Beschimpfung (contumelia) von der Verläumdung (detractio) besonders dadurch, daß jene die Ehre verletzt, während diese den guten Namen untergräbt. Die Moralisten verstehen, wenn

wir sie richtig gefaßt haben, unter Leumund die gute Meinung, die man von uns hat, unter Ehre aber die unsern Vorzügen gebührende Achtung. Wie es denn auch keinen Anstand leidet, daß die Beschimpfung der schuldigen Achtung direkt entgegensteht und auch bei Andern bewirkt, daß sie uns verächtlich behandeln, die gebührende Ehrenbezeugung bei Seite setzen. Damit stimmt auch überein, was Thomas sagt: nicht immer sei man gehalten, eine Beschimpfung anzunehmen. Er beruft sich dafür auf Gregor den Großen, dessen Worte also lauten: die, deren Leben auf den Leuchter gestellt ist, müssen Beschimpfungen Einhalt thun, damit die ihre Lehrvorträge nicht meiden, die sie hören sollten und so mit Verachtung eines frommen Lebens in ihren bösen Sitten verharren. Dasselbe gilt auch, wenn man durch geduldiges Annehmen den Schmäher frecher machen würde und ihm dadurch die Meinung beibrächte, er habe Recht. Antworte dem Thoren nach seiner Thorheit, damit er sich nicht weise dünke. Sprüch. 26, 5. Daß die Beschimpfung Todsünde sei, erhellt aus Matth. 5, 22. Daß dem aber nicht so sei, wenn sie zur Besserung und Bestrafung nothwendig ist, leuchtet ein, doch gehe man auch hier nicht zu weit und schone die Ehre des Nächsten soweit möglich.

Wurde die Beschimpfung öffentlich angethan, so muß auch öffentlich restituirt werden, entweder indem man vor denselben Personen Abbitte thut, oder wenigstens dafür sorgt, daß es zu ihrer Kenntniß kommt. Für eine Beschimpfung unter vier Augen genügt eine ebensolche Abbitte. Es ist übrigens nicht immer förmliche Abbitte nöthig; besonders bei Höheren, Niedern gegenüber, reicht ein freundliches Betragen 2c. zu [1]).

---

1) Ceterum, quoad praxim diligenter advertendum puto, quod multoties expedire continget, ut confessarius omittat monere poenitentem in bona fide existentem, qui alium inhonoravit, de satisfactione praestanda, in pluribus casibus: Et 1) si praevideat monitionem non profuturam, imo potius obfuturam, juxta regulam infra dicendam... dum experientia constat, quod poenitentes facile tales satisfactiones promittunt, sed difficulter in facto esse

Die ähnlichen Grundsätze gelten über Erstattung des guten Namens. Nach einer Bemerkung Liguori's genügt es, die Verläumdung bei Jenen zurückzunehmen, bei denen man verläumdet hat, denn dieses werde durch die Praxis der Beichtväter bestätigt. Der Heilige stellt dieses jedoch nicht als Regel auf, da an sich die Restitution soweit gehen müsse als die Beschädigung, wenn der Verläumder dabei auch seinen guten Namen einbüßt. Da man nicht lügen darf, kann man für die Aussage eines verborgenen Fehlers am leichtesten dadurch restituiren, daß man das Gute der betreffenden Person hervorhebt und ihr dadurch wieder einen guten Ruf verschafft. Verläumdung durch die Presse muß natürlich auf demselben Wege wieder zurückgenommen werden. Wäre aber dem Verläumdeten aus der üblen Nachrede ein weiterer Schaden erwachsen, Rückgängigwerdung einer Heirath ꝛc., so hat dieses der Verläumder gleichfalls zu vergüten.

Der Restitutionspflicht wird man entbunden, wenn das Vergehen, das man offenbar machte, aus andern Gründen bekannt wurde; wenn der Verläumdete seinen guten Namen vollständig wieder erlangt hat; wenn die Sache bereits veraltet ist und es nachtheilig wäre, sie wieder aufzufrischen. Doch darf man diese Dinge nicht blos vermuthen, sondern muß dessen gewiß sein. Wenn man nicht ohne Lebensgefahr oder ohne eine viel größere Beschädigung als die einem Andern zugefügte restituiren könnte, und endlich wenn der Beschädigte die Restitutionspflicht erlassen hat. Das Letztere darf aber dann durchaus nicht geschehen, wenn die Verläumdung sich weiter verbreitet hat, wenn sie Aer-

---

adimplent, ob ruborem quem postea in hoc sentiunt, vel apprehendunt. 2) Si probabiliter putet, dehonoratum magis recusare, quam cupere illam publicam satisfactionem, ne memoria injuriae acceptae apud alios redeat, aut ne ipse rubore magis afficiatur... 3) Idem dicendum si probabile periculum sit, quod in actu satisfactionis odia inter offensum et offensorem renoventur. 4) Si ex signis manifeste appareat remissio facta ab offenso, nempe si iste sponte ad offensorem accedat, atque valde familiariter, et jocose cum eo tractet, et similia. Liguori l. c. l. 4. n. 988.

gerniß zur Folge hätte, wenn der Verläumdete auf dem Leuchter steht und dadurch für die Ausübung seines Berufes ein Nachtheil entstünde.

§. 130.

Beschädigung an Glücksgütern und ihre Erstattung.

Diebstahl ist die heimliche gegen den vernünftigen Willen des Herrn stattfindende Entwendung einer Sache.

1) Erklären wir diese Worte näher, so wird sich uns das Wesen des Diebstahls und die für ihn zu leistende Restitutionspflicht am besten erschließen. Unter Entwendung ist nicht nur das ungerechte Nehmen, sondern auch das rechtswidrige Behalten begriffen, weil das Eine wie das Andere Schaden zufügt. Die Entwendung muß aber gegen den Willen des Herrn stattfinden. Wer nemlich mit Grund voraussetzen kann und darf, der Eigenthümer würde es ihm schenken, begeht keinen Diebstahl. Doch sei man hier nicht zu leichtsinnig. Bezüglich einer werthvollen Sache findet diese Regel gar keine Anwendung, da nicht zu vermuthen ist, daß sie der Herr gerne vermisse, die Reichen vielmehr, nach Liguori, rationabiliter inviti sind. Die Entwendung muß ferner gegen den vernünftigen Willen des Eigenthümers stattfinden, weil das in der äußerlichen Noth Genommene, um dadurch dieser Noth zu entgehen, keine Verletzung fremden Eigenthums ist, da in einem solchen Falle das Eigenthumsrecht zurücktreten muß [1]. Dasselbe gilt von der größten Noth (necess. gravissima, seu quasi extrema). Unter

1) Sed contra est, quod in necessitate sunt omnia communia, et ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat, propter necessitatem sibi factam communem. Und: Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum imminet personae periculum, et aliter subveniri non potest) tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis: nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae. Thom. 2. 2. 66. a 7.

diese Kategorie fällt: drohende Todesgefahr, der Verlust eines hauptsächlichen Gliedes (membrum principale) am menschlichen Körper, immerwährende Sklaverei, eine sehr schwere oder unheilbare Krankheit. Daß aber Jemand auch in einer großen Noth fremdes Gut entwenden dürfe, hat Pabst Innocenz XI. als irrig verworfen [1]. Ein in eine solche Lage Gerathener oder zuversichtlich Kommender darf, um derselben zu entrinnen, zugreifen, wo er findet, jedoch nicht mehr als er durchaus bedarf. Ist das Gut absolut nothwendig zur Fristung seines Lebens, so darf er den Eigenthümer um die Verabreichung desselben nicht einmal bitten, ist dem aber nicht so, so ist er unter einer Todsünde verpflichtet, vorher die Erlaubniß desselben einzuholen. Wenn ihm aber der Eigenthümer das Erbetene nicht geben will, muß er es geben? Ja, das ist seine heiligste Pflicht. Er kann es ihm aber lehnen [2], wenn er es nicht schenken will, und dann muß der Arme später, wenn er im Stande ist, restituiren. Wäre jedoch der Bedrängte zur Zeit, da er das Gut bekam oder nahm, absolut arm, d. h. so arm, daß er auch keine Hoffnung hatte, irgend ein Vermögen zu erlangen, so fällt die Restitutionspflicht ganz weg, weil er auf das genommene oder erhaltene Gut ein Recht hatte; efficitur suum id, quod quis accipit [3]. Nicht ausgenommen von der Erstattung ist hingegen der, bei welchem sich das Gut nach vorübergegangener Noth noch vorfindet. Man könnte zwar aus diesem schließen, wie es auch geschah; wenn der Reiche dem in der äußersten Noth Schwebenden das Nothdürftige vorenthält, so sei er zur Restitution verpflichtet, da der Arme ein Recht auf

---

1) Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi. prop. 36. damn.

2) Unusquisque tenetur ad liberandum proximum a morte secundum suam conditionem; et hoc quidem convenienter implevit, qui pecuniam mutuavit; non autem tenetur condonare in casu, quo ille poterat per mutuum liberari. Thom. quodlib. 5. a 17.

3) Thom. 2. 2. q. 66. a 7. ad 2.

die Gabe hatte. Allein Almosengeben ist eine Liebespflicht, und den scheinbar entstehenden Widerspruch wissen die Moralisten scharfsinnig zu lösen [1].

Der Wille wird, wie im ersten Theil gezeigt, entweder durch Unwissenheit oder Gewalt unfrei, und in dieser verschiedenen Verursachung liegt der Unterschied zwischen Diebstahl und Raub. Dieser braucht Gewalt, jener täuscht und nimmt heimlich. Daß beide Todsünden sind, geht schon daraus hervor, daß sie der Gerechtigkeit und der Liebe widerstreiten. Zudem sagt der Apostel Paulus ausdrücklich: weder Diebe noch Räuber werden das Reich Gottes besitzen. I. Cor. 6, 10. Der Raub ist aber eine schwerere Sünde, weil er nebst Entwendung der Sache auch noch der Person des Eigenthümers Unrecht und Schmach anthut.

2) Da das mit einer Todsünde verbundene Unrecht auch unter einer Todsünde vergütet werden muß, wie das mit einer läßlichen verbundene unter einer solchen Sünde, so haben sich die Theologen viele Mühe gegeben, die Grenzen abzumarken, durch deren Ueberschreitung der Diebstahl eine Todsünde wird. Die allgemeinsten Grundsätze sind: der Diebstahl einer unbedeutenden Sache kann 1) mit Rücksicht auf den dadurch verursachten Schaden und entgangenen Gewinn (damnum emergens und lucrum cessans) Todsünde werden. Wer dem Schneider die einzige Nadel, die er hat, nimmt, so daß er einige Zeit sich nichts verdienen kann, begeht eine solche. 2) Wer Jemanden eine Lieblingssache, deren Entwendung ihm Trauer und Schmerz verursacht, nimmt. 3) Ratione scandali, wenn ich voraussichtlich den Beschädigten durch meine That zum Schwören und Fluchen bringe. Ex genere suo ist ein Diebstahl Todsünde, wenn die Beschädigung eine bedeutende (notabilis) ist. Der Unbemittelte schlägt aber die Entwendung von 30 Kreuzer so hoch an, als der Reiche die einer Dukate. Das Vermögen des Bestoh-

---

1) Cf. Liguori l. c. n. 521.

lenen muß daher nothwendig berücksichtigt werden. Bei Bediensteten und Besoldeten mag das tägliche Einkommen den besten Maaßstab geben, da die Entwendung des Taglohns eine bedeutende Sache ist [1]).

Es liegt uns jedoch die Erörterung eines weiteren Punktes ob, die nemlich: wenn und unter welchen Umständen mehrere kleine Diebstähle ein *mortale* constituiren. Nach allgemeiner Annahme begeht der eine Todsünde, welcher sich durch mehrere kleine Entwendungen eine bedeutende Summe zu erwerben sucht. Der Wille eines Solchen ist auf den Besitz eines bedeutenden unrechtmäßigen Gutes gerichtet und die einzelnen, wenn auch an sich geringfügigen Entwendungen sind Ausflüsse dieser sündhaften Gesinnung und participiren darum an der Natur derselben. Abgesehen von dieser böswilligen Gesinnung steigert sich die läßliche Sünde zu einer tödtlichen, wenn und sobald die öfter wiederholten Diebstähle eine bedeutende Summe ausmachen. Jene Entwendung, die die Summe zu einer materia gravis macht, ist Todsünde und der Thäter ist unter einer Todsünde verpflichtet, so bald als möglich zu restituiren. Die gegentheilige Behauptung aber hat Innocenz XI. als irrig verworfen. Diese Regel hat ihre Geltung, wenn die Summe auch verschiedenen und nicht blos Einer Person entwendet wurde. Fügen Mehrere einem Dritten einen bedeutenden

---

1) Antoine l. c. c. 5. q. 4. Liguori gibt folgende Scala an: ex his concludo, quid probabilius mihi videatur. Et quidem 1) respectu *mendicantium* puto, esse materiam gravem unum julium, seu carolenum, et minus, si aliquis pauper minus quotidie eleemosynis lucretur. 2) Respectu *fossorum* et similium operantium, communiter loquendo, duos julios; pro *artificibus* vero duos julios cum dimidio. 3) Respectu *communiter*, sive *mediocriter divitum*, quatuor julios, et minus pro iis, qui ex propriis misere vivunt, verum pro *absolute divitibus* quinque, vel sex julios: et idem censeo pro *mercatoribus* valde opulentis. 4) Respectu magnatum ditissimorum, unum aureum. Et idem puto pro *communitate valde opulenta;* saltem pro hac dico sufficere ad gravem materiam aureum cum dimidio. 5) Respectu autem *regum* duos aureos. l. c. n. 528.

Schaden zu, aber so, daß das, was Jeder nimmt, eine unbedeutende Sache ist, so sündigen sie tödtlich, wenn es verabredetermaßen geschah oder auch nur Einer den Andern durch sein Beispiel ermunterte. Eine läßliche Sünde ist es aber für Jeden, wenn Keiner um den Andern wußte. Im letztern Fall hat Jeder für sich sub veniali zu restituiren, im ersten sind die Theilnehmer solidarisch sub mortali verbindlich.

§. 131.

Fortsetzung.

Man theilt den Diebstahl gewöhnlich in den einfachen und ausgezeichneten (furt. qualificatum) ein. Nachdem im vorigen §. vom einfachen die Rede war, wollen wir hier, mit Uebergehung des peculatus etc. blos vom Hausdiebstahl und Sacrilegium handeln.

1) Sacrilegium ist die durch Unehrerbietung verursachte Beschädigung eines dem Gottesdienste geweihten Gegenstandes. Nach der Verschiedenheit der Gegenstände wird darum das Sacrilegium verschieden sein. Dem Dienste Gottes sind aber geweiht Personen, Orte und Sachen, und hienach wird das Sacrilegium in ein persönliches (personale), örtliches (locale) und sachliches (reale) eingetheilt. Je höher nun die Heiligkeit des Gegenstandes, desto sündhafter die Beschädigung und Verunehrung desselben; ex genere suo aber ist das Sacrilegium Todsünde [1]). Gewöhnlich ist darum auch auf diese Sünde die Excommunication gesetzt. Weil jedoch, wie Thomas sagt, die, welche das Heilige verunehren, durch Ausschließung von demselben nicht hinlänglich gestraft werden, so muß man darauf denken, sie durch andere Mittel von dieser Sünde abzuhalten. Deßwegen wurde von der weltlichen Gesetzgebung die

---

1) Explicanda est in confessione species sacrilegii, an fuerit personale, locale, aut reale. Liguori l. c. l. 4. n. 33.

Todesstrafe auf sie gesetzt, von der Kirche aber, die eine solche Strafe nicht verhängt, Geldbuße, um so durch zeitlichen Nachtheil von der Verunehrung des Heiligen abzuschrecken [1]).

Zu dem persönlichen Sacrilegium gehört die körperliche Verletzung (percussio) eines Clerikers und die Entehrung einer durch das Gelübde der Keuschheit Gott geweihten Person. Die Befleckung einer Kirche durch sündhafte Blut- oder Samenergießung bildet das örtliche Sacrilegium; wozu aber auch alles weltliche unehrerbietige Treiben innerhalb derselben zu rechnen ist. Protestanten mögen die Abhaltung von Liederfesten rc. in ihren Kirchen gestatten, der katholische Geistliche darf es nicht, es sei denn, er müsse der Gewalt weichen, wie es auch schon geschehen ist. Das sachliche Sacrilegium besteht in der unwürdigen Behandlung oder in der Entwendung zum Gottesdienst gehörender Dinge. Zum Ersten gehört ebenso die Spendung der Sakramente eines in einer Todsünde sich befindenden Priesters, als die Profanation von Kelchen, Meßgewändern rc. durch weltlichen Gebrauch. Es ist übrigens gestattet, Kelche, wenn sie gänzlich in eine Masse zusammengeschmolzen werden (si amiserint formam et benedictionem), anderwärtig zu verwenden. Aus alten Meßgewändern aber Kleider machen, ist nicht erlaubt, weil sie nicht gänzlich verändert werden. Es begeht aber auch der ein Sacrilegium, welcher durch Nachläßigkeit die besonders zur heiligen Messe nothwendigen Geräthe verwahrlosen läßt. Zum Letzteren gehört Raub von Kirchengütern, das an sich Reißen von kirchlichen Rechten und Kirchendiebstahl. Uebrigens ist nicht jede Entwendung einer in der Kirche liegenden Sache ein Sacrilegium, obwohl dieses mehrere Theologen behaupten, sondern sie muß zur Kirche oder zum Gottesdienst gehören, sie muß nicht nur in loco sacro, sondern auch de loco sacro sein.

2) Unter Hausdiebstahl verstehen wir die von Hausangehörigen gemachten Entwendungen, wobei aber die Regel

---

1) Thom. 2. 2. 99. a 4.

gilt, daß, wenn eine solche Entwendung Todsünde sein soll, sie beträchtlicher sein muß als beim einfachen Diebstahl. So begeht die Frau eine schwere Sünde, wenn sie gegen den Willen des Hausvaters eine bedeutende Summe verausgabt, ebenso aber auch der Mann. Nur der Unterschied tritt ein, daß der Mann sich blos versündigt, wenn er das eigens vorbehaltene Vermögen seiner Frau an sich zieht, die Frau aber, wenn sie mit dem gemeinschaftlichen Vermögen so verfährt. Wäre jedoch der Mann ein Verschwender, so kann die Frau auch wider seinen Willen, ohne jede Sünde, für sich und ihre Kinder etwas zurücklegen. Sonst hat diese Regel so strenge Geltung, daß das Weib selbst nicht mehr Almosen geben darf, als die Weiber ihres Ortes und Standes es zu thun pflegen, wenn es der Mann nicht haben will. Ist der Mann jedoch verreist oder blödsinnig, so liegt die Verwaltung des Hauswesens ihr ob und sie erhält seine Rechte. Keiner geringeren Sünde machen sich die Kinder schuldig, wenn sie ohne Vorwissen des Vaters eine größere Summe nehmen, um so mehr, wenn dieselbe schlecht verwendet würde. Wenn Dienstboten Eßwaaren nehmen und sie wirklich im Hause verzehren, so wird dieses nicht als Todsünde erklärt, da der Hausvater es ihnen wohl meistens geben würde, wenn sie ihn darum angingen. Anders wenn sie derlei aus dem Hause tragen und das Entwendete werthvoller ist. Kann in diesen Fällen restituirt werden, so muß es geschehen. Die Frau soll es aus ihrem eigenen Vermögen thun oder durch das, was sie sich außer dem, dem Hauswesen gebührenden Fleiß, erwerben kann; ebenso die Kinder. Vermögenslose Dienstboten aber sollen den angerichteten Schaden durch verdoppelten Fleiß zu ersetzen suchen.

Dritter Abschnitt.

Zustand der Gnade.

A. Von dem Gnadenstand im Allgemeinen.

§. 132.

Zusammenhang mit dem Stand der Buße.

Mit dem Ablösen von der Creatur und dem Centrum derselben, dem Ich, ist der Heilsproceß noch nicht vollendet; die gelöste Seele mag nicht schwebend, ohne alle tragende Unterlage bleiben, sie kann nicht ohne Endziel sein, darum muß sie in Gott ein anderes suchen und finden. Sie wird sich also nach dieser Seite wenden und die Bande, die sie nach abwärts gelöst, wieder aufwärts anknüpfen. Ist der Mensch seiner selbst leer geworden, dann kann er Gottes voll werden. Zum zweitenmal haucht dann der Schöpfer dem sich selbst Erstorbenen seinen Geist ein, der ihn einathmen soll, um ihn, in Gottseligkeit ausathmend, wieder doppelt zurück zu empfangen. So ist in freiem Verbande Gott zur Seele, die Seele zu Gott getreten. Sie hat ihn aufgenommen, er ist in sie eingegangen und wie ihre Seele geworden. Der Vorgang selbst aber ist und bleibt Wunder. Aus dem Weibe ist der Begnadigte geboren, aber nicht vom Manne erzeugt, sondern von Gott geschaffen [1]), d. h. die Empfänglichkeit für die Gottgeburt mußte durch die Buße vorbereitet werden, diese Geburt selbst aber liegt über alle menschliche Kraft und Thätigkeit hinaus. Ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte.

---

1) Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine ejus: qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt. Joa. 1, 13.

§. 133.

Das Wesen der heiligmachenden Gnade.

Gnade ist nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch die Liebe, mit der eine höhere Person einer niederen zugethan ist. Dieses auf Gott übertragen, ist die göttliche Gnade die Liebe, mit der Gott den Menschen liebt. Sonach, das ist die nächste Consequenz, wäre die Gnade etwas außer dem Menschen Seiendes, die Gerechtigkeit eine blos imputirte. Kurz, wir könnten so auch auf den Begriff der Gnade, wie ihn die sogenannten Reformatoren faßten, kommen. Sie haben den Begriff der Gnade, wie er sich unter den Menschen findet, unmittelbar auf Gott angewendet, und das war der folgenreiche Irrthum. Die Gunst der Menschen läßt nemlich das Innere dessen, über den sie sich niederläßt, unberührt; Gott hingegen macht durch seine Liebe den Geliebten gut. Sein Wohlgefallen ist kein müssig zusehendes, sondern die Liebe, mit der er den Menschen liebt, ist eine Thätigkeit, durch die er den Menschen selbst liebend macht. „Es heißt, die Liebe sei in unsere Herzen ausgegossen. Nicht jene Liebe, mit der er uns liebt, sondern wodurch er uns zu seinen Liebhabern macht. Wie das die Gerechtigkeit ist, wodurch er uns gerecht macht, und das das Heil Gottes, wodurch er uns heilt und der Glaube Christi, wodurch er uns gläubig macht. Das ist die Gerechtigkeit Gottes, welche er nicht blos durch den Buchstaben des Gesetzes lehrt, sondern auch durch die Gabe des heiligen Geistes verleiht“ [1]).

Im natürlichen Gebiete ist es unter Christen auch ganz

---

1) Aug. de spir. et litt. c. 32. cf. Trdt. sess. 6. can. 11. Diese und ähnliche Stellen waren für Calvin so schlagend, daß er in seinen Instit. l. 3. c. 11. §. 15 schreibt: nec Augustini quidem sententia, vel saltem loquendi ratio per omnia recipienda est; tametsi enim hominem omni justitiae laude spoliet: ac totum Dei gratiae transciebat; gratiam tamen *ad sanctificandum refert,* qua in vitae novitatem per spiritum regeneramur.

unbestritten, daß die Creatur Alles, was sie ist, der Liebe Gottes dankt. Und wenn nicht andere Motive obgewaltet hätten, würde auch gar Niemand daran zweifeln, daß, wenn Gott den Menschen liebt, er ihn auch liebenswürdig macht. Die Liebe nemlich, mit der Gott den Menschen liebt, zieht ihn an sich und macht ihn seines Wesens theilhaftig. Diese Mittheilung des göttlichen Wesens oder der Uebernatur an den Menschen ist die heiligmachende Gnade [1]).

Diese Gnade wird von der katholischen Lehre weiter als eine der Seele inhaftende Beschaffenheit beschrieben, als ein gewisser Glanz, als ein Licht, welches alle Flecken derselben tilgt und sie selbst schöner und herrlicher macht [2]). Besonders wichtig ist die Angabe, daß sie in einer inhaftenden Beschaffenheit bestehe. Nicht blos in einem vorübergehenden Akt des göttlichen Wohlgefallens beruht sie, sondern „der Same bleibt in ihm." I. Joh. 3, 9. Den Grund davon gibt Thomas auf herrliche Weise ungefähr so an: Gott könne die nicht weniger lieben, die er durch seine Gnade selig machen wolle, als die Natur, welche er durch seine Liebe ihrem natürlichen Ziele entgegenführe. Diese aber bewege er nicht nur zu einzelnen naturgemäßen Handlungen, sondern er gebe ihr gewissermaßen Tugenden, durch die sie sich zu solchen Thätigkeiten hinneige. Wie es im Buche der Weisheit heißt: sie ordne Alles lieblich an, sap. 8, 1. Um so mehr werde er daher den für ein übernatürliches Ziel geschaffenen Menschen eine übernatürliche Beschaffenheit eingießen, gemäß der sie leicht und gerne ihrem übernatürlichen Ziele zu-

---

1) Alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter; quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. Thom. 1. 2. 110. 1.

2) Catech. rom. p. 2. c. 2. q. 49.

streben [1]). Der Lombarde hatte die entgegengesetzte Behauptung aufgestellt, lehrend, daß die Liebe, ohne Vermittlung einer Uebernatur, eines Zustandes, durch den heiligen Geist unmittelbar gewirkt werde [2]), um sie dadurch vor allen andern Tugenden auszuzeichnen. Thomas entgegnet aber hierauf, daß diese Lehre zum Nachtheil der Liebe ausschlage. Die Liebe werde nemlich im Willen vom heiligen Geiste nicht so erzeugt, daß dieser nur leidend und nicht auch zugleich thätig sei, wie wenn man einen Körper von Außen bewegt. Dieses sei gegen die Natur des Willens, der sich selbst bestimme, und so käme man zu der Behauptung, die Liebe sei etwas Gezwungenes. Aus demselben Grunde könne man auch nicht sagen, der heilige Geist bediene sich des Willens nur wie eines Werkzeuges, wozu noch komme, daß nach dieser Ansicht die Liebe jedes Verdienst ausschließen würde, da sie doch die Quelle alles Verdienstes sei. Es sei darum nothwendig, daß, wenn der Wille vom heiligen Geiste zum Lieben bewegt werde, er selbst auch liebe. Nun geht aber keine vollkommene Handlung aus einem Vermögen hervor, außer das Vermögen selbst sei der Handlung verwandt und angemessen. Es ist aber offenbar, daß die Liebe das natürliche Vermögen des Willens übersteigt. Würde also der Wille nicht mit einer Uebernatur begabt, durch welche er zum Lieben hinneigt, so wäre das Lieben nicht nur unvollkommener als die Uebung anderer Tugenden, sondern auch lästig und verdrießlich. Das ist jedoch falsch, denn keine andere Tugend hat eine solche Neigung zur Thätigkeit, und keine andere Tugendübung ist so erfreulich, als die der Liebe. Deßwegen muß unser Willensvermögen mit einem Zustand, mit einer Uebernatur begabt sein, die ihm das Handeln leicht und erfreulich macht [3]). Dieser Zustand ist aber der Gnadenstand. Nur fasse man dieses

---

1) Thom. 1. 2. 110. a 2.
2) 1. sent. dist. 17.
3) Thom. 2. 2. 23. a 2.

Verhältniß nicht mechanisch, gleich als ob den natürlichen Vermögen ein übernatürliches unterstellt würde. Nein, wie das Feuer das Eisen durchglüht, so daß es, obwohl es Eisen bleibt, an der Natur des Feuers Theil nimmt, so werden die Seelenvermögen von der Gnade durchdrungen und durchglüht. Die Seele des Begnadigten unterscheidet sich daher von der des Sünders wie glühendes von kaltem Eisen.

§. 134.

Die heiligen Sakramente.

Die heiligmachende Gnade wird uns ordentlicher Weise durch die heiligen Sakramente zu Theil. Und da das ganze Leben von ihr getragen und in's Himmlische verklärt, da durch sie das Menschliche in's Göttliche, die Zeit in die Ewigkeit erhoben werden soll, so werden sie das Leben in seinen Wende- und Angelpunkten umstehen. „An die sündbefleckte Geburt für die Erde schließt sich die geistliche Wiedergeburt für den Himmel an; an den Moment, in welchem die allgemeinen Entwicklungen und Gefahren des Weltlebens auch das einzelne Individuum fester zu umschlingen und ernster zu ergreifen drohen, die Kräftigung des Geistes durch den Geist von Oben, um den bevorstehenden heißen Kampf würdig zu bestehen. Die irdische Geschlechtsverbindung, so geeignet, den Menschen in den untersten Tiefen des Erdenlebens umkommen zu lassen, wird zur himmlischen, und die aller dauernden Einigung widerstrebende Sinnlichkeit in Christo dem Herrn gebändigt, und dienstbar dem unauflöslichen Vereine der Geister. Geht der Mensch durch die Ehe zugleich in einen näheren Verband mit dem irdisch beschränkten Staatsleben ein, so steht derselben eine sinnbildende Handlung gegenüber, welche, indem sie Centralorgane für den Verband der Gläubigen als solcher weihet, es möglich macht, daß alle diese sich als Glieder eines allumfassenden göttlichen Reiches auf Erden betrachten, welches, unterschieden von den irdischen beschränkten Reichen,

alle diese durchdringen und mit seinem Geiste beleben soll, gleichwie das religiös kirchliche Leben des Einzelnen sein irdisch-bürgerliches. Ist die Ehe nicht nur die Bedingung der Staaten, sondern des ganzen irdischen Lebens und seiner geordneten Entwicklung, so auch die Priesterweihe des gesammten kirchlichen Lebens und aller übrigen Sakramente. Der irdischen Nahrung und vergänglichen Speise gegenüber wird das Himmelsbrod geboten zum das ganze Leben hindurch fortwährenden geistlichen Genusse, so daß der Tisch des Herrn in derselben Weise den Mittelpunkt des Gottesdienstes und des religiösen Lebens bildet, wie der Tisch des Hausvaters den Mittelpunkt des Erdendienstes und des bürgerlichen Lebens. Blickt in gewaltsamen Störungen des leiblichen Organismus der Feind des zeitlichen Lebens sichtbar durch, so bietet Stärke und Kraft die Salbung dar, mahnend, daß jeden Falles der eigentliche Mensch durch höhere Kraft gerettet werde, was besonders bei nahender Auflösung des Bandes zwischen Geist und Leib seine Wirkung nicht verfehlt. Die heilige Handlung, die dem der Kirche schon einverleibten, schwerer gefallenen, aber zurückkehrenden Sünder gewidmet ist, läßt sich nicht als normales Moment in der Geschichte des geistlichen Lebens begreifen, weil sonst der Fall nach der Wiedergeburt selbst als ein unvermeidlicher und nothwendiger zur Ansicht käme, d. h. keine Sünde wäre; sie ist aber doch von Gottes Barmherzigkeit als außerordentliches Gnadengeschenk angeordnet, so daß die Siebenzahl der Sakramente erfüllt wird" [1]).

§. 135.

Wirkungen der Gnade.

Implicite sind die Wirkungen der heiligmachenden Gnade bereits angegeben, wir müssen sie jedoch noch deutlicher auseinandersetzen. Sie bestehen im Allgemeinen in Nachlassung

---

1) Möhler, Symb. 5te Aufl. S. 269 ff.

der Sünden und Erneuerung des innern Menschen. Die Rechtfertigung, schreibt die K.V. von Trient, ist nicht nur Nachlassung der Sünden, sondern auch Heiligung und Erneuerung des innern Menschen durch freiwillige Aufnahme der Gnade und Gaben. Durch sie wird der Ungerechte ein Gerechter, der Feind ein Freund Gottes und der Hoffnung gemäß Erbe des ewigen Lebens. Der einen Wirkung, der Nachlassung der Sünden, haben wir beizufügen das Wiederaufleben der erstorbenen guten Werke, das mit jener zugleich eintritt. Entkleiden wir das andere positive Moment seiner Allgemeinheit, so sind die Wirkungen detaillirter: Annahme an Kindesstatt und Befähigung zur Erwerbung von Verdienst. Das ist der Sinn der Worte: der Gerechtfertigte werde ein Freund und Erbe Gottes.

§. 136.

Nachlassung der Sünden.

1) Hat sich der Mensch durch die Buße auf die Rechtfertigung vorbereitet, so tritt diese auf einen Schlag ein, denn sie besteht in der Mittheilung eines neuen Lebensprincipes, der heiligmachenden Gnade, das nicht successiv ertheilt werden kann. Obwohl aber, wenn die Ursache da ist, auch die Wirkungen zumal da sind, mit der Nachlassung der Sünden die Heiligung zugleich gegeben ist, da beide, nach katholischer Lehre, unzertrennlich von einander sind, so scheiden wir doch, der Deutlichkeit wegen, das Zusammengehörige.

In der Buße hat der Kampf gegen den alten Menschen begonnen, durch Eingießung der Gnade ist er, dem Princip nach, überwunden. Der alte Mensch ist aus-, ein neuer angezogen. Befreit von der Sünde, Röm. 6, 18, ihr abgestorben leben wir nicht mehr ihr, Röm. 6, 2, sondern Christus. Wer aber in ihm bleibt, sündigt nicht, und Jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen und hat ihn nicht erkannt. Wer

Sünde thut, ist vom Teufel, I. Joh. 3, 4. 9, wer aber in Christo ist, in dem ist nichts Verdammenswerthes mehr. Röm. 8, 1. Es ist wirklich auffallend, wie die sich so nennenden Evangelischen dem Evangelium in's Angesicht hinein widersprechen mögen, durch die bis in die neueste Zeit wiederholte Behauptung: im Begnadigten lebe die Sünde, wenn auch geschwächt, in der Wurzel fort. Harleß macht an manchen Stellen eine ehrenvolle Ausnahme, wenn auch auf Kosten seiner luther. Orthodoxie, so wenn er sagt: der Gesammtzustand ist in seiner Wurzel geändert und nicht einzelne Lebenserscheinungen und Lebensthätigkeiten stehen den früheren gegenüber, sondern ein neues Gesammtleben der Persönlichkeit dem früheren. Aber dieses Gesammtleben hat, im Centrum begonnen, noch nicht die Peripherie durchdrungen und hat seine Stätte im ἔσω, nicht im ἔξω ἄνθρωπος [1]). Ganz richtig. Der Büßer ist durch Eingießung der Gnade innerlich ein Anderer geworden, es sind aber noch nicht alle einzelnen Handlungen Ausfluß dieses habitus, und darum wird der Gerechte keine diesem Zustand entgegengesetzte Thätigkeiten hervorbringen, wohl aber manche, die ihm nicht entspringen, d. h. er begeht keine Todsünde mehr, wohl aber läßliche. Fügt diesem Harleß a. a. O. bei: „die Wiedergeburt ist gegenwärtig schon Fülle der Gottesgemeinschaft für die geistige Persönlichkeit des Erlösten; ihre volle Erscheinung aber in ihrer Wirkung auf seine Natur ist zukünftig,“ womit nichts Anderes gelehrt ist, als die volle Befreiung von läßlichen Sünden tritt erst im Jenseits ein, so können wir ihm unsern Beifall nicht vorenthalten, denn das ist genau die katholische Lehre, die einerseits den alten Protestanten gegenüber ausspricht: der Gerechte ist von Todsünden frei, nicht aber von läßlichen, andererseits erklärt: die läßlichen Sünden mögen durch den Fortschritt im Guten immer mehr gemindert werden, vollständig sündelos aber werde der Mensch erst im Jenseits, weil daselbst der Gna-

---

1) Christl. Ethik S. 86.

denstand nicht mehr blos in einem habitus infusus besteht, sondern vollständig actualisirt ist, so daß der Selige Gott aus allen Kräften liebt, d. h., daß alle und jede Handlung durch die Liebe auf Gott bezogen wird. Das mag und kann hienieden nicht stattfinden, weßwegen, obwohl die Seele habituell mit Gott geeinigt ist, einzelne Handlungen vorkommen können, die kein Ausdruck dieses Habitus sind, wodurch die läßliche Sünde Eingang findet.

2) Die Sünde ist kein vorübergehender Akt, und daher durch Ablassen von demselben auch nicht aufgehoben, sondern, wie früher gezeigt, wird durch sie ein ungeordneter Zustand gesetzt, die Seele befleckt und ewiger Strafe schuldig. Schenken wir diesem einige Beachtung, so wird sich ergeben, daß sie blos durch die göttliche Gnade nachgelassen werden könne. Besteht nemlich die Makel in der durch die Entziehung des göttlichen Gnadenlichtes verursachten Verdunklung, so kann sie durch nichts Anderes aufgehoben werden, als dadurch, daß dasselbe seine Strahlen wieder über die Seele ausgießt. Die Beleidigung Gottes und die an sie geknüpfte Strafe kann ohnehin nur dann getilgt werden, wenn der Beleidigte versöhnt wird. Die Versöhnung ist aber mit der Liebe Gottes, gemäß der er uns liebt, identisch. Nach dem endlich, was früher über die zuvorkommende Gnade gesagt wurde, ist es auch durchaus unerklärlich, wie der Mensch sich aus sich selbst in das rechte Verhältniß zu Gott stellen und dadurch die gestörte Harmonie seiner Kräfte erlangen könne.

§. 137.

Die Wiederbelebung der erstorbenen Werke.

1) Mit der Benennung todte Werke (opera mortua) ist ein doppelter Sinn verbunden. Man nennt nemlich alle an sich sündhaften Handlungen todte Werke und in dieser Bedeutung gebraucht der Apostel Paulus diese Worte, wenn er schreibt:

das Blut Christi, der im heiligen Geiste sich selbst als ein unbefleckteß Opfer Gott dargebracht, wird unser Gewissen von todten Werken reinigen. Hebr. 9, 14. Andererseits bezeichnet man mit diesem Namen jene auch an sich guten Werke, welchen das geistige Leben, die Liebe, fehlt. Darum wird jener Glaube ein todter genannt, der nicht in Liebe wirksam ist. Es kommt also hier allein auf das Princip an, aus dem sie hervorquellen. Ist dieses die Gnade, so sind sie lebend und Leben gebend (verdienstlich), ist es allein der Wille des Menschen, so mögen sie zwar an sich gut und löblich sein, dennoch sind sie todt, kein Leben gebend. Wenn ich die Sprachen der Menschen und Engel redete, aber die Liebe nicht hätte, so wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich die Gabe der Weissagung hätte, und wüßte alle Geheimnisse und besäße alle Wissenschaft, und wenn ich alle Glaubenskraft hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Güter zur Speisung der Armen austheilte, und wenn ich meinen Leib dem brennendsten Schmerze hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts. I. Corinth. 13, 1—3.

Erstorbene Werke (op. mortificata) sind jene, welche an sich gut und im Gnadenstand vollbracht mit der durch eine Todsünde verlorenen Gnade ihre Kraft und Wirksamkeit einbüßen [1]). Wenn sich aber der Gerechte von seiner Gerechtigkeit abwendet und Böses thut nach allen Gräueln, die der Gottlose zu thun pflegt, wird er leben? All' seiner Gerechtigkeit, die er geübt, wird nicht mehr gedacht werden: in seiner Missethat,

---

1) Respondeo dicendum, quod res viva per mortem perdit operationem vitae. Unde per quandam similitudinem dicuntur res mortificari, quando impediuntur a suo proprio effectu, vel operatione. Effectus autem operum virtuosorum, quae in charitate fiunt, est perducere ad vitam aeternam; quod quidem impeditur per peccatum mortale sequens, quod gratiam tollit. Et secundum hoc opera in charitate facta mortificari dicuntur per sequens peccatum mortale. Thom. 3. q. 89. a 4.

womit er sich verfehlt, und in seiner Sünde, womit er gesündiget, darin wird er sterben. Ezech. 18, 24. Die einzelne tugendhafte Handlung geht vorüber wie die sündhafte, wie aber die Sünde eine Schuld zurückläßt, die nicht vorübergeht, so erwirbt sich die Tugend ein Verdienst, das zwar ebenfalls bleibt [1]), durch die Todsünde aber seine Wirksamkeit verliert. Der Todsünder wird vom Himmel ausgeschlossen und erlangt darum seinen Lohn nicht. Solche Werke nun, welche, im Stand der Gnade vollbracht, durch eine Todsünde ihren Lohn verlieren, nennt man erstorbene. Er hat an dem nicht gehalten, was er hatte, darum empfängt ein Anderer seine Krone. Apoc. 3, 11.

Die todten Werke, sowohl nach der einen als andern der angegebenen Bedeutungen, können nicht belebt werden, so daß aus ihnen dem Vollbringer ein Verdienst erwachsen könnte. Ihr Princip ist ein todtes, gnaden- und liebeloses, sollen sie daher belebt werden, so müssen sie aus einem lebendigen, gnadenvollen Innern entspringen. Allein keine Handlung kann zurückgerufen werden, um auf's Neue geboren zu werden, da sie momentan ist [2]). Die erstorbenen Werke hingegen haben ihre Krone bei Gott hinterlegt. Wird durch die Gnade die Todsünde, welche die Erlangung und den Genuß dieses Verdienstes hindert, weggeräumt, so wird der Begnadigte auch der Verdienste seiner früher vollbrachten Werke theilhaftig, d. h. sie leben wieder auf, oder das durch sie erworbene Verdienst gehört ihm wieder zu [3]).

---

1) Thom. 3. 89. 4. ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut opera peccatorum transeunt actu, et manent reatu: ita opera in charitate facta, postquam transeunt actu, manent merito in Dei acceptatione: et secundum hoc mortificantur, inquantum impeditur homo, ne consequatur suam mercedem.

2) Möchten diese paar Sätze Seelsorger recht beherzigen und die ihnen Anvertrauten darauf aufmerksam machen. Wie manches Almosen wird im Stand der Sünde gespendet und verliert damit das Verdienst. Sodann welches Motiv zum oftmaligen Empfang der hl. Sakramente, da die Todsünde leider nichts Seltenes ist.

3) Was von den Werken der Liebe gilt, ist von der Sünde auf keine

§. 138.

Die Kindschaft Gottes.

Die Seele an sich ziehend erhebt sie Gott über die Natur zum Uebernatürlichen, indem er sie selbst übernatürlich macht, so daß wir „dadurch in Gemeinschaft mit der göttlichen Natur kommen.“ II. Petr. 1, 4 [1]).

Dieser Satz kann einem doppelten Mißverständniß unterliegen, wenn man diese Theilhaftigwerdung blos im moralischen Sinn versteht, und wenn man sie pantheistisch faßt. Die erste Auffassung ist zwar nicht falsch, drückt aber den vollen Sinn nicht aus, die zweite ist geradezu falsch.

Die Theilhaftigmachung der göttlichen Natur besteht nach der Schrift und Kirchenlehre in der Verleihung der Kindschaft Gottes. Durch die Gnade erhalten wir die Macht, Kinder Gottes zu werden; werden durch sie wirklich aus Gott geboren, so daß wir nicht nur Kinder Gottes genannt werden, sondern auch sind. I. Joh. 3, 1. Nimmt man diese Ausdrücke unbefangen,

---

Weise anwendbar. Denn die guten Werke des Gerechten werden durch die Sünde, falls er in dieselbe fällt, nicht ausgelöscht, aufgehoben und vernichtet; sie kommen blos in Vergessenheit; die Sünde des Bösen aber kommt nicht blos in Vergessenheit, sondern sie wird durch die heilige Buße ausgelöscht, gereinigt, getilgt und vernichtet. Fällt daher der Gerechte in eine Sünde, so leben darum die Sünden nicht wieder auf, die ihm schon einmal verziehen wurden, weil sie bereits gänzlich vernichtet sind; wohl aber weckt die heilige Liebe, wenn sie in die Seele zurückkehrt, die heiligen Werke früherer Zeit wieder zum Leben auf, weil sie nicht getilgt, sondern blos vergessen waren. Es besteht aber diese Vergessenheit der guten Werke des Gerechten darin, daß sie ihm unnütz werden, so lange die Sünde ihn unfähig macht, das ewige Leben zu empfangen, das die Frucht der guten Werke ist. Franz Sales, Theotimus l. 11. c. 12.

1) Die Note Allioli's zu dieser Stelle lautet: „gleichsam vergöttlicht werden. Durch die Güter des Christenthums, Rechtfertigung und Heiligung, werden wir gleichsam vergöttlicht, treten in die Gemeinschaft mit Gott selbst, weil wir dadurch zu Kindern Gottes wiedergeboren werden, und Gott in der Wiedergeburt seine Gnade, sich selbst uns mittheilt.“ Doch sei man vorsichtig, daß man die heiligmachende Gnade nicht als inhabitatio justitiae *essentialis*, wie Osiander, nimmt. cf. Bellarm. l. c. de justif. l. 2. c. 5. und Thom. 2. 2. 23. 2. ad 1.

in ihrer vollen, wahren Bedeutung, so leuchtet wohl ein, daß durch sie mehr gelehrt ist, als eine Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem göttlichen. Sein Same bleibt in ihm. I. Joh. 3, 9 sagt mehr, als daß der Gerechte blos dem göttlichen Willen gemäß lebe. Kind Gottes sein, heißt nicht allein Gott dienen, sondern eine Verwandtschaft mit ihm haben. Um es mit Gotti bestimmt und klar auszusprechen: nativitas ex semine et filiatio petunt, ut filius participet naturam patris: substantialiter quidem, si filiatio fuerit substantialis; accidentaliter autem, si filiatio fuerit accidentalis et adoptiva [1]). Die Theilhaftigwerdung der göttlichen Natur gibt also den vollen Begriff der Kindschaft Gottes, denn eine Gleichartigkeit der Natur gehört zum Begriff des Kindes und Vaters. Ein ganz Fremder, der auf keine Weise dem Vater seiner Natur nach verwandt ist, ist auch nimmer sein Sohn. Dieses haben die älteren Mystiker [2]) wohl eingesehen und Keiner, der auch nur den Einen oder Andern gelesen, wird sich bergen können, daß ihnen die Vereinigung mit Gott mehr als ein Gottdienen ist durch Vollziehung seines Willens. Ihr Vergotten und Eingotten ist ein Theilnehmen und Vereinigtwerden mit der göttlichen Natur [3]). Sind Manche in Ausbildung und Anwendung dieser Wahrheit zu weit gegangen und dadurch auf falsche Wege gerathen, so ist doch nicht zu läugnen, daß die Grundlage ihrer Anschauung in der katholischen Lehre von der Gnade ruht, von der sich der Pantheismus scharf unterscheidet.

---

1) Tom. IX. q. 3. dub. 3. §. 2. n. 8.

2) Nicht anders Görres, wenn er sagt: zwiefach aber ist die Wirkung der Gnade von Oben auf die Creatur; einmal vollendet sie dieselbe in ihrem geistigen Bestande, indem sie, ihr mehr von ihrem Bilde zutheilend, ihr eine Aehnlichkeit ihres Seins mittheilt, und sie also sich verähnlichend, mit sich einigt. Mystik II. S. 180.

3) Ex cujus (Spir. S.) abundantia etiam Sanctorum cordibus ad participationem capiendam divinae naturae sicut Petrus apost. edocuit abundantia charitatis infunditur, ut per istud S. Spiritus donum compleatur ille sermo, quem Dominus dicit: sicut tu pater in me, et ego in te, et isti in nobis unum sint —: divinae scilicet naturae participes effecti in abundantia charitatis per Spiritum S. ministratae. Origenes in ep. ad Rom. l. 4. n. 9.

Die katholischen Theologen unterscheiden nemlich zwischen einer substantiellen uud accidentellen Theilhaftigmachung und verdeutlichen dieses an der wirklichen und Adoptiv-Kindschaft. Jesus, der gleichen Wesens mit dem Vater ist, Gott aus Gott, gezeugt nicht geschaffen, er ist im eigentlichen Sinne Sohn Gottes. In ihm und im Vater ist dasselbe Wesen. Nicht so beim Menschen; dieser ist nicht natürlicher, sondern Adoptivsohn Gottes. Das ist ein nicht zu übersehender Unterschied, wie er denn auch nicht wohl übersehen werden kann. Derjenige, welcher zum Sohne adoptirt wird, ist ein vom Vater Verschiedener, nicht aus seinem Fleisch und Blut Stammender. Der Adoptirende aber will durch diesen Akt bezwecken, daß er von nun an nicht mehr als ein Fremder, sondern gleichsam als ein Theilhaber seines Fleisches und Blutes angesehen werde. Der Mensch ist ein von Gott unendlich verschiedenes Geschöpf, durch die Adoption aber zieht er ihn zu sich hinauf, nicht nur so, daß er ihn für seinen Sohn erklärt, ohne daß er es in der That wäre, wie dieses beim Menschen der Fall ist. Nein, gerade dadurch unterscheidet sich die menschliche Adoption von der göttlichen, daß sie ihn wirklich zum Adoptivsohn macht. Dieses aber geschieht durch Eingießung der Gnade. Der Mensch wird dadurch nicht Gott, er wird nicht natürlicher Sohn Gottes, sondern bleibt Geschöpf, aber mit der Uebernatur begabt. Damit ist der pantheistische Irrthum durchweg ausgeschlossen, der den Menschen so in Gott auf- und untergehen läßt, daß er, seine endliche Hülle ablegend, selbst Gott wird. Der Pantheist statuirt von Anfang keinen wesentlichen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen, der Unterschied ist ihm vielmehr ein fließender und darum kann er auch die Kluft zwischen beiden aufheben. Dem Christen hingegen ist diese Differenz eine wesentliche. Der Adoptivsohn ist geschaffen, der natürliche Sohn Gottes erzeugt. Weil von keiner quantitativen, sondern qualitativen Verschiedenheit die Rede ist, kann der Mensch auch nie zu Gott potenzirt werden. Seine Substanz ist und bleibt das Menschsein. Das,

daß er Adoptivsohn ist, ist nur etwas Hinzukommendes, Accidentelles, wie anfänglich angegeben.

§. 139.

Vom Verdienst.

1) Daß der Christ sich Verdienst erwerben könne, die Eintheilung desselben in meritum de condigno et de congruo lehrt die Dogmatik, und da die Moral auf die Dogmatik gebaut ist, setzen wir Dieses als Grundlage voraus [1]). Unsere Aufgabe ist, nachzuweisen, welche Eigenschaften ein verdienstliches Werk haben muß und unter diesen ist die erste, daß es frei vollbracht sei. Sehen wir nemlich auch von jenen Schriftstellen ab, in welchen Jenem, der die Gebote übertreten konnte und sie doch nicht übertrat, seine Güter in dem Herrn zugesichert werden, Jes. Sirach 31, 10. 11, so folgt dieses aus der einfachen Erwägung, daß nur der freien Handlung Lob und Tadel, also auch Schuld und Verdienst zu Theil wird. Zu demselben Resultate

---

1) Als dogmatische Recapitulation führen wir folgende Stelle aus Bonaventura an: Nam cum solus Deus sit ipsius gratiae fontale principium influendi; ipse solus est principium influendi; ipse solus est principium augmentandi per modum infundentis, et gratia per modum meriti et dignitatis, et liberum arbitrium per modum cooperantis et merentis, pro eo, quod liberum arbitrium cooperatur gratiae, et quod est gratiae, suum facit; et ideo non tantum liberum arbitrium per gratiam meretur gratiae augmentum in statu viae, merito digni, verum etiam complementum in statu patriae, merito condigni, tum propter sublimitatem doni spiritus sancti in merito cooperantis, tum propter veracitatem Dei promittentis, tum propter vertibilitatem liberi arbitrii consentientis et finaliter perseverantis, tum propter difficultatem status merendi, tum propter dignitatem Christi nostri capitis intervenientis, quod debet glorificari cum suis membris, tum etiam propter liberalitatem Dei tribuentis, quem non decet parva reddere, propter obsequium sibi fideliter obtemperantis, tum propter nobilitatem operis, quod ex charitate procedit, quod tantum ponderat in conspectu judicis, quantum amor, ex quo procedit, qui Deum incomparabiliter praeponit omnibus creaturis, et ideo non sufficienter et competenter potest nisi in Deo et summo bono remunerari. Breviloq. p. 5. c. 2.

gelangen wir von einem andern Gesichtspunkt aus. Gott hat den Menschen so hoch erhoben, daß er seine Freiheit unangetastet läßt. Er kann sich darum von ihm abkehren, kann der Gnade widerstehen, und wenn er sich zu ihm bekehrt, geschieht es nicht ohne, sondern mit seinem Willen. Er hat also wirklich etwas, was ihm eigen zugehört und was er darum Gott aufopfern und darbringen kann, seinen freien Willen, oder denselben in seiner eigensten Thätigkeit gefaßt, seine Liebe [1]). Opfert er aber diese Liebe, die er Gott auch vorenthalten kann, ihm frei auf, so ist das ein Verdienst. Ohne in Pelagianismus zu verfallen, dürfen wir aber hier nicht stehen bleiben. Die Liebe, durch die er sich Gott zum Opfer bringt, ist kein bloßes Produkt der menschlichen Freithätigkeit, sondern ein Geschenk der Gnade, belohnt daher Gott diese Liebe, so krönt er nur seine Gnade in uns [2]), oder wie es der heilige Bernhard entwickelter darstellt: der gnädige Gott rechnet es dem Menschen zum Verdienste an, wenn seine Güte durch ihn und mit ihm etwas wirkt. Darum hoffen wir, als Mitarbeiter Gottes und Mithelfer des heiligen Geistes, auch Erwerber des Himmelreichs zu werden, weil unser Wille aus freier Zustimmung sich mit dem göttlichen verbindet [3]).

2) Um ein verdienstliches Werk zu verrichten, ist zweitens nothwendig, daß es im Stand der Gnade vollbracht sei, wie zum Theil schon aus dem Gesagten hervorgeht. Der Lohn der Tugend ist nemlich die Seligkeit. Die Erlangung dieses Zieles überschreitet aber das Maaß der natürlichen Kräfte, weil das Ziel selbst alle menschlichen Begriffe überragt. Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Soll nun der alle menschliche Kräfte übersteigende Lohn mit der

---

1) Man vergleiche hierüber besonders Raymund de Sabunde, theol. nat. c. 109.

2) Aug. ep. 194 ad Sixt. c. 5. cf. Franz Sales, Theotimus l. 11. c. 6.

3) De grat. et lib. arb. c. 13.

verdienenden Handlung in einem Verhältniß stehen, so muß auch diese, die menschlichen Kräfte übersteigend, aus der Uebernatur hervorgehen. Die Gnade wird im Menschen zur Wasserquelle, die ins ewige Leben hinströmt, d. h. sie ist der Brunnen, aus dem verdienstliche, oder des Himmels würdige Werke hervorfließen. Der natürliche Mensch kann nichts des Himmels Würdiges thun, aber das Kind Gottes kann es. Die Kindschaft gibt ihm Anwartschaft auf das Erbe [1]. Ueber jedes Mißverständniß erhaben lehrt dieses die K.V. von Trient in den Worten: da sich von Christus als dem Haupte auf die Gerechtfertigten, die seine Glieder sind, beständig eine Kraft ergießt, wie vom Weinstock in die Reben, eine Kraft, die ihren guten Werken vorangeht, die sie begleitet und ihnen nachfolgt, eine Kraft, ohne welche sie in keiner Weise Gott angenehm und verdienstlich sein können: so ist zu glauben, daß die Gerechtfertigten in der Lage sind, durch die in Gott verrichteten Werke dem göttlichen Gesetze nach der Weise dieses Lebens Genüge zu leisten, um das ewige Leben zu verdienen, wenn sie nemlich in der Gnade sterben [2]. Gebraucht hier die Kirchenversammlung das schöne biblische Gleichniß vom Weinstock und dem Schoß, so haben wir uns früher des Gleichnisses vom Eisen und Feuer bedient. Das tertium comparationis ist beidemal das Durchdringen und Durchglühen des Menschlichen, Irdischen, durch das Göttliche, Himmlische, und daher hat die Tugend jenen **innern Werth**, dem die zermalmende Zeit nichts anhaben kann, Matth. 6, 19. 20, dem alle andere Schätze nachgesetzt und gegen den

1) Aus Diesem geht hervor, daß nicht dem Werke als solchem, weil es dem Gesetze conform ist, das ewige Leben zu Theil wird, sondern dem aus der Gnade entspringenden Werke. Pius V. hat den Satz verworfen: Pelagii sententia est, opus bonum contra gratiam adoptionis factum non esse regni coelestis meritorium. Opera bona a filiis adoptionis facta non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiunt per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum ex eo, quod sunt conformia legi. cf. Bell. de justif. l. 5. c. 12.

2) Sess. 6. c. 16.

die köstlichsten Dinge als Auskehricht angesehen werden sollen, Matth. 14, 44. Phil. 3, 8. 9, einen Werth, der den höchsten Gewinn für dieses und das beste Fundament für das ewige Leben bildet, 1. Timoth. 6, 6. 17—19. Die Tugend erhält dadurch einen Werth, der auch im Auge Gottes gilt; denn sie ist der Schmuck des stillen sanften Sinnes, der bei Gott hohen Werth hat, 1. Petr. 3, 3. 4, und die Quelle der Zuversicht, die vor dem Herrn, wenn er als Richter erscheint, nicht zu Schanden wird, I. Joh. 2, 28. Diese Tugend hat einen innern Werth, dem Christus eine eigentliche Belohnung verheißen und hinterlegt hat, Matth. 6, 1—18. Luc. 14, 13; 6, 35; 7, 23, und die der Richter auch ertheilen wird, Matth. 25, 34—40. Diese Tugend per eminentiam ist aber die Liebe, sie ist die Quelle alles Verdienstes. Sind nemlich jene Werke verdienstlich, für deren Vollbringung Gott das ewige Leben verleiht, und besteht zwischen Lohn und Arbeit eine Gleichmäßigkeit, so wird jenen Werken das ewige Leben zu Theil werden, welche auf das ewige Leben oder den Besitz und Genuß Gottes abzielen. Solche Werke entspringen aber aus der Liebe. Durch sie wird Alles und Jedes auf Gott als das höchste Gut bezogen, wie sie auch Gott blos wegen Seiner will. Ohne Liebe gibt es daher kein Verdienst und alle übrigen Tugendübungen sind nur insofern verdienstlich als sie von der Liebe getragen und auf Gott bezogen werden [1]).

Die Beziehung unserer Handlungen auf Gott ist aber, wie in der Einleitung angegeben, eine dreifache, eine habituelle, virtuelle und aktuelle, und es fragt sich nun, welche von ihnen zur Erwerbung einer verdienstlichen Handlung nothwendig ist [2]).

1) Et ideo meritum vitae aeternae primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a charitate imperantur. Thom. 1. 2. 114. 4.

2) Wir folgen hier der Lehre der meisten und gewichtigsten Auktoritäten, bergen aber nicht, daß unsere Ansicht mehr dahin geht, auch die habituelle Beziehung eines Werkes auf Gott genüge zur Erwerbung von Verdienst. Bestreitet man Dieses, so hat allein die im Text stehende Auffassung Consequenz.

Zur Vollbringung einer verdienstlichen Handlung ist es nicht genug, daß man überhaupt im Stand der Gnade sei, daß die Liebe neben der Wohlthätigkeit, Sanftmuth ꝛc. existirt, sondern sie muß auf dieselbe einen unmittelbaren Einfluß üben, so daß diese auf Befehl der Liebe eine Kränkung gelassen trägt, Almosen ertheilt [1]). Damit ist ausgesprochen, daß die habituelle Beziehung eines Werkes auf Gott dasselbe zu keinem verdienstlichen macht. Andererseits ist aber die aktuelle Beziehung jedes Werkes auf Gott dem Erdenbürger nicht möglich, daher reicht die virtuelle zu. Nur darf man nicht unbeachtet lassen, daß auch unter der virtuellen Beziehung ein großer Unterschied obwaltet. Da die virtuelle Beziehung einer Handlung auf Gott in der fortdauernden Gesinnung der ursprünglichen Intention besteht, handelt es sich darum, wie lange diese ursprünglich gefaßte Intention fortwirkt. Concreter fragt es sich, ob die beim Eintritt in den Gnadenstand gemachte Intention sich bis auf ein halbes Jahr erstrecke, so daß in Kraft dieser virtuellen Liebe alle guten Handlungen, die während dieser Zeit vollbracht wurden, verdienstlich seien? Einige Theologen glauben es. Gewiß mit vollem Rechte verneinen es aber die Meisten [2]) und verlangen, man soll jeden Morgen und bei Beginn eines neuen Geschäftes aktuell seine Handlungen auf Gott beziehen, dann werden die den Tag hindurch vollbrachten durch die virtuelle Liebe verdienstlich [3]).

3) Endlich gehört zur Erwerbung eines Verdienstes das **Verweilen in diesem Erdenleben**. Jetzt muß man sich Verdienste sammeln, weil die Nacht kommt, in der Niemand mehr wirken kann, eine Zeit, in der der Baum da liegen bleibt,

---

1) I. Cor. 13, 3.

2) Non sufficere si quis generali quadam intentione referat omnia sua futura opera in Deum; sed necesse est, ut illud ipsum opus particulare referatur in Deum, quod postea faciendum est. Bellar. l. c. de justif. 5. 15.

3) Gotti tom. IX. pag. 280. n. 19.

wo er hingefallen ist, denn die Todten können, nach den ausdrücklichen Worten des Predigers 9, 5, nichts mehr verdienen. Offenbar muß es nemlich eine bestimmte, abgeschlossene Zeit für Lohn und Vergeltung geben. Ein processus in infinitum ist ungereimt. Dieses Leben ist aber, nach christlicher Anschauung, die Zeit der Aussaat und der Vorbereitung, im Jenseits folgt die Erndte, wird das Ziel erreicht. Eine weitere Vervollkommnung, eine weitere Sammlung von Verdienst findet darum in der Ewigkeit nicht statt [1]).

Verlangt man, daß ein verdienstliches Werk gut sei, so ist dieses so zu verstehen, es müsse etwas Gutes positiv vollbracht werden, da die bloße Unterlassung des Bösen nicht verdienstlich ist.

§. 140.

Verhältniß der Gnade zu den Tugenden.

Scotus und seine Schule lehren, Gnade und Tugend seien der Sache nach eins (die Gnade ist nichts anders als Liebe [2]), sagt Scotus) und blos dem Namen nach verschieden, denn im Verhältniß zu Gott nenne man dasselbe Gnade, was man in Beziehung auf die Handlungen Tugend nenne. Das ist unrichtig, die Gnade ist vielmehr das Substanzielle, die Natur, aus der die Tugend herauswächst. Durch sie wird das W e s e n der Seele verklärt, wie durch den Glauben das Erkenntniß- und durch die Liebe das Willens v e r m ö g e n und in dieser Verklärung oder Begabung der Seele mit der Uebernatur besteht die Wiedergeburt der Rechtfertigung [3]). Man muß sagen, daß die

---

1) Thom. 2. 2. 13. 4. ad 2.

2) 2 D. 27. q. un. §. Ich will hier nur bemerken, daß ich Scotus selbst nicht gelesen habe, sondern blos theologia D. subtilis Scoti. In quatuor libros Sententiarum solide et succinte elucidata per P. Gregorium Mahler.

3) Thomisten und Scotisten berufen sich gleicherweise auf das Trdt. sess. 6. c. 7. für ihre sich widersprechenden Ansichten, nach unserer Ansicht beide mit Unrecht, da sich die citirte Stelle gegen diese Controverse gleichgültig verhält.

Gnade im Wesen der Seele liegt, dasselbe vervollkommnend, sofern sie ihm ein gewisses geistiges Sein gibt und dasselbe durch Verähnlichung zur Theilhaberin der göttlichen Natur macht, geradeso wie die Tugenden zum rechten Handeln vervollkommnen [1]).

Wie aber von dem Wesen der Seele die Vermögen verschieden sind, so sind von der Gnade die Tugenden verschieden. Wie die Seele das Princip aller Thätigkeit in der natürlichen Ordnung ist, so ist die Gnade das Princip der Thätigkeit in der übernatürlichen Ordnung und wie die Seele vermittelst der Vermögen wirkt, so die Gnade vermittelst der Tugenden. Es gibt freilich ohne Gnade keine (übernatürliche) Tugend, so wenig als ohne Seele eine Vernunft, aber daraus folgt immer noch nicht, daß sie identisch seien. Ihr Verhältniß ist vielmehr das von Ursache und Wirkung, Wurzel und Frucht. Die Gnade ist die Ursache, aus welcher die Liebe (von Glaube und Hoffnung kann um so weniger die Rede sein, als sie auch nach dem Verlust der Gnade im Sünder informes zurückbleiben) hervorgeht. Thomas spricht sich über die Stelle im Römerbrief: die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen durch den heiligen Geist, der uns verliehen ist, folgendermaßen aus: die Verleihung des heiligen Geistes geht der Liebe voran, wie die Ursache der Wirkung. Der heilige Geist wird aber nach einer seiner Gnadengaben verliehen, also ist irgend eine Gnadengabe in uns, die der Liebe vorhergeht und das scheint nichts anderes zu sein als die Gnade, also ist die Gnade etwas anderes als

1) Thom. 27. de verit. a 6. Auch Harleß l. c. S. 83 stellt dieses Verhältniß so dar, wenn er sagt: diese Geistesgemeinschaft ist in Glaube, Liebe und Hoffnung da, aber sie selbst geht nicht im Begriff dieser Trias auf. Vielmehr ist diese Trias ihr Werk, der Geist Gottes muß bereits gewirkt haben, ehe Glaube, Liebe und Hoffnung da ist, sonst könnte nicht der Glaube als eine Wirkung des im Herzen wirksamen Geistes bezeichnet werden. *Πᾶς ὁ πιστεύων — ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*, diese Geburt ist nicht Wirkung des Glaubens, sondern der Glaube ist Wirkung dieser Geburt. 1. Joh. 5, 1. Sonst wäre der Besitz des Geistes eine Gabe des Glaubens; aber der Glaube selbst ist eine Gabe des wirksamen Geistes.

die Liebe [1]). Zu demselben Schlusse berechtigt uns die Stelle I. Joh. 4, 10: Gott hat uns zuvor geliebt. Liebte er uns ehe wir ihn liebten und ist jene Liebe kein leeres Wohlgefallen, sondern Ertheilung seiner Gnade, so ist von ihr die Liebe, als Ausfluß aus ihr, verschieden. Ist überhaupt die Tugend das naturgemäße Verhalten, oder die Vervollkommnung der Vermögen, daß sie ihrer Natur gemäß thätig sind, so setzt sie ein Subjekt, in dem sie ruht, voraus [2]). Die Seele und die Seelenvermögen können dieses Subjekt der Liebe nicht sein, weil sie von Oben stammt und nach Oben führt, sie muß also eine andere Natur zur Unterlage haben und das ist die Uebernatur, oder Gnade.

Das Verhältniß der Gnade zu den Tugenden wäre demnach folgendes. Durch die Gnade wird das Wesen der Seele der Uebernatur theilhaftig und dadurch wiedergeboren. Diese Uebernatur wirkt aber und ist thätig vermittelst der Tugenden [3]).

§. 141.

Stadien des Gnadenstandes.

Mit Eingießung der heiligmachenden Gnade ist ein neues

1) De veritat. q. 27. a 2. in arg.

2) Et ideo sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa; quam inclinatio naturae, et ejus motus, vel operatio: ita et in gratuitis est aliud gratia a caritate et ceteris virtutibus. Et quod haec comparatio sit recte accepta, patet per Dionys. in 2 cap. coelest. hierarch. ubi dicit, quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat: sicut nec operationem alicujus naturae, nisi prius habeat esse in natura illa. Thom. 27. de verit. a 2.

3) Um das Verhältniß von Gott zur Gnade, von der Gnade zur Liebe und der Liebe zu den andern Tugenden, kurz anzugeben, wollen wir uns der technischen Ausdrücke bedienen, wodurch auch der gegenwärtige Fragepunkt deutlicher werden wird. Gott ist die causa efficiens der Gnade, die Gnade die causa formalis der Liebe und die Liebe die causa formalis der übrigen Tugenden. Die Liebe ist aber wieder auf andere Weise causa formalis der Tugenden, als die Gnade die causa formalis der Liebe ist. Die gratia informat per modum originis, während die Liebe forma virtutum ex parte actus ist.

Lebensprincip in den Menschen gesetzt, er ist dem Weinstocke Christus eingepfropft, wahrhaftig geheiligt und Kind Gottes. Obwohl aber in Wahrheit geheiligt und mit Gott vereinigt, ist diese Heiligung und Vereinigung noch keine vollkommene. Das neue Princip soll ihn vielmehr so durchsäuern und durchdringen, daß nicht mehr er lebt, sondern Christus in ihm. Er soll vollkommen werden, wie der Vater im Himmel. Weil er aber vermöge seiner Endlichkeit diese Aufgabe nur in einem Zeitverlauf realisiren kann, so ist ein sittlicher Proceß nothwendig, der in der Eingießung der Gnade seinen Ausgangs- und in der Vollkommenheit seinen Endpunkt hat. Der Moment, in welchem der Mensch in den Gnadenstand versetzt wird, heißt Rechtfertigung, und das ist also das erste Stadium des Gnadenstandes. Der Endpunkt, in dem er ruhen soll, ist der Zustand der Vollkommenheit. Der Uebergang von einem in den andern bildet den Zustand der Vervollkommnung.

Ist die Aufgabe der Gerechtfertigten besonders darein gestellt, der Sünde in ihrem Begehren keinen Eingang mehr zu gestatten, sich nimmer scheiden zu lassen von der Liebe Christi, so geht das Streben der auf zweiter Stufe Stehenden hauptsächlich dahin, daß die Liebe in ihnen wachse und stark werde, obwohl auch sie sich nicht sicher halten dürfen. Von ihnen gilt was Nehemia 4, 17 sagt: die da bauten an der Mauer und die Last trugen und aufluden, schafften mit der einen Hand am Werke und mit der andern hielten sie die Waffen. Die Vollkommenen, welche aufgelöst und mit Christus zu sein wünschen, glühen besonders darnach Gott anzuhängen und ihn zu genießen. Nach diesem Ziele ringen zwar auch die Gerechtfertigten und Fortschreitenden, die Vollkommenen haben es aber am Vollkommensten erreicht und daher ihr Name. Sie haben es nicht schlechthin vollständig erreicht, denn hienieden ist alles Stückwerk und das Vollkommene folgt erst im Jenseits, und darum sind auch sie vor dem Falle nicht sicher. Im Gegentheil ihr Fall wird um so tiefer, je höher sie sich erschwungen hatten.

Der Gnadenstand ist zwar Ruhe, aber diese Ruhe ist voll Bewegung und diese Bewegung in der Ruhe drücken die drei Stadien aus. Würden wir die Rechtfertigung blos in die Nachlassung der Sünden oder in eine imputirte Gerechtigkeit setzen, so wäre die Entwicklung des sittlichen Lebens eine Unmöglichkeit, wird aber in ihr zugleich ein lebenskräftiger Keim in das Herz gelegt, der tausendfältige Frucht bringen soll, so ist diese Entwicklung eine Nothwendigkeit. Zugleich sieht man daraus, wie viel an dem Satze liegt, daß die mit der Rechtfertigung gegebene Heiligung eine wahrhafte, aber keine vollkommene ist. Wäre sie eine vollkommene, so würde eine weitere Entwicklung von selbst wegfallen, wäre sie keine wahrhafte, so könnte sich die Vollkommenheit nicht naturgemäß entwickeln. Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit sind daher sehr wohl von einander zu unterscheiden. Der Zustand der Rechtfertigung ist dem Gebot: seid vollkommen, nicht widersprechend, aber auch noch nicht entsprechend. Der Gerechtfertigte mag darum noch manche Handlungen begehen, die dem Gesetze nicht entsprechend sind; ohne aber die Entwicklungsreihe abzubrechen, kann er keine begehen, die ihm widersprechend wäre.

B. Von dem Gnadenstande im Besondern.

Erstes Stadium.

Zustand der Rechtfertigung.

Erstes Kapitel.

Von den Tugenden im Allgemeinen.

§. 142.

Die Gerechtigkeit.

1) Gerechtfertigt und gerecht sein ist identisch, wie Rechtfertigung und Gerechtigkeit Wechselbegriffe sind, obwohl der unterschiedslose Gebrauch beider Worte nicht selten Anlaß zu Verwirrung gibt. Im eigentlichen Sinne des Wortes wird nemlich Gerechtigkeit blos andern Personen gegenüber geübt und insoweit ist sie eine bestimmte sittliche Tugend, von der später die Rede sein wird. Man nennt jedoch nicht blos den gerecht, welcher Jedem das Seine gibt, sondern auch den, welcher abgesehen von seinem Verhältnisse zum Nebenmenschen im Stande der Gnade ist. Dieser Sprachgebrauch erklärt sich aus Folgendem: die Seele besteht aus verschiedenen Vermögen, die gegenseitig mit einander verkehren. Jedem ist seine Sphäre angewiesen und die Gerechtigkeit beruht darin, daß jedem das Seine zu Theil wird, daß sie in das rechte Verhältniß zu einander gesetzt werden, d. h. daß jedes innerhalb seines Wirkungskreises auf geordnete Weise sich entfaltet und thätig ist, so zwar, daß die niedern den höhern und diese Gott dienen. Wessen Vermögen und Kräfte aber so geordnet sind, der ist gerechtfertigt, gerecht, im Stand der Gnade [1]). Ist durch die Gnade, sagt Bernhard, dieses Ziel

---

1) Oportet enim habere apud seipsum et qui cum eo conversantur animi aequitatem, quae est justitia voluntaria. Clem. Alex. strom. l. 7. c. 8. p. 340 C.

vollkommen erreicht, so wird der Leib sammt allen leiblichen Gütern blos um der Seele willen, die Seele um Gotteswillen, und Gott um seiner selbst willen geliebt [1]).

2) Diese innere Gerechtigkeit ist aber nichts anderes als Tugendhaftigkeit, wie dieses der eben genannte Heilige durch folgende Worte ausdrückt: einfache Affekte wohnen uns gleichsam als unser eigenes Werk von Natur inne; mit näheren Bestimmungen aber aus Gnade. Was die Schöpfung geschenkt hat, regelt die Gnade, so daß also die Tugenden nichts anderes sind als geregelte Affekte [2]). Wir haben auch die Sünde, ganz in Uebereinstimmung hiemit, in die Störung dieser Harmonie (wenn auch nicht ausschließlich) gesetzt. Wie denn auch im Sprachgebrauch der hl. Schrift aus eben diesem Grunde die Worte ungerecht und sündhaft, gerecht und tugendhaft promiscue genommen werden.

Die dogmatische Entwicklung der Rechtfertigung der Dogmatik überlassend werden wir daher dieselbe von der moralischen Seite oder als Tugendlehre auffassen und behandeln.

§. 143.

Das Wesen der Tugend.

Diejenigen sittlichen Zustände, welche den Vermögen eine gute Beschaffenheit geben und sie so disponiren, daß die aus ihnen hervorgehenden Handlungen eine bestimmte Richtung auf das Gute und das höchste Gut, Gott, erhalten, nennt man Tugenden.

1) Die Tugend besteht nicht in einer einzelnen Handlung, sondern in einem Zustande, der auch dann vorhanden ist, wenn er sich nicht in Handlungen offenbart. Der Gerechte und Mäßige trägt diese Tugenden als ruhende Beschaffenheiten in sich, wenn

1) De dilig. deo c. 14.

2) De grat. et lib. arbi. c. 6.

er auch schläft, wohingegen der, welcher einmal eine gerechte oder tapfere Handlung vollbringt, darum die entsprechende Tugend noch nicht besitzt. Die Handlung ist Aeußerung des Innern, und wie Einer beschaffen ist, so wirkt er. Sollen daher die Handlungen eine beständige Richtung auf das Gute erhalten und zwar so erhalten, daß sie sich mit Leichtigkeit und Fertigkeit nach dieser Seite hin bewegen, so müssen die Seelenkräfte durch einen Zustand dazu qualificirt werden und dieser Zustand ist die Tugend [1]. Weil die Vermögen durch die Tugend so disponirt werden, daß sie sich leicht und fertig in der Richtung auf das Gute aktualisiren, nennt man die Tugend eine Fertigkeit, obwohl sie zuerst der diese Fertigkeit bedingende Zustand ist, die Kräftigung der Vermögen, daß sie fertig in bestimmte Handlungen übergehen. Aus diesem Grunde ist die Tugend mehr Kraft als Fertigkeit, wie denn auch dieser Begriff der lateinischen Benennung virtus mehr entspricht.

Die Tugend verleiht jedoch nicht nur eine gute Beschaffenheit, sondern, und nach dieser Seite ist sie Fertigkeit, macht auch die Handlungen selbst gut, hier muß auf einen Unterschied aufmerksam gemacht werden. Ein Gelehrter kann viele und treffliche Kenntnisse besitzen, er ist im Zustande der Gelehrsamkeit, aber er kann seine Kenntnisse nicht recht anwenden. Darum ist ein solcher Zustand, welcher den, der ihn besitzt, nur gut macht und ihm nicht zugleich die Fertigkeit gibt, gut zu handeln, keine wahre Tugend. Wer die Tugend der Tapferkeit besitzt, wird nicht nur die Gesinnung haben der Gefahr zu trotzen, sondern auch wirklich muthige Thaten vollbringen. Man darf deßwegen bei der Tugend auch nicht so zwischen Gesinnung und Fertigkeit unterscheiden, daß man sie blos in das Eine oder Andere setzt, sie liegt in beiden. Gehen wir auf die Vermögen

---

1) Eine Seele, welcher die Akte irgend einer Tugend schwer fallen, so daß sie sie nur mit Mühe verrichtet, mag auf dem besten Wege sein, tugendhaft zu werden, ist es aber noch nicht.

zurück, so können wir sagen: die Tugend als Vervollkommnung des Erkenntnißvermögens ist Gesinnung, als Vervollkommnung des Willensvermögens Fertigkeit. Aber wie schon die Vermögen als Kräfte Einer Seele im Einklang stehen sollen, so um so mehr die durch die Tugend vervollkommneten Vermögen. Eine Tugend, die blos Gesinnung wäre ohne Fertigkeit, wäre ebensowenig Tugend, als die mechanische Thätigkeit, der die Gesinnung fehlt.

2) Daraus folgt, daß die Tugend blos Eine ist. Wie die Vermögen organisch mit einander verwachsen sind, so daß keines ohne das andere ist, so verhält es sich auch mit den Zuständen. Ohne Willen gibt es keine sittlichen Handlungen, er ist das die übrigen bewegende Vermögen, darum ruht auch die Tugend vorzüglich im Willen. Wie wir sehen werden, besteht die sittliche Vollkommenheit des niedern Begehrungsvermögens darin, daß es sich dem Einfluß des Willens öffnet. Ist also der Wille nicht tugendhaft, so ist es auch das niedere Begehrungsvermögen nicht, weil es keine Wirkung ohne Ursache gibt. Ist aber der Wille tugendhaft, so muß das niedere Begehrungsvermögen es auch sein, weil der Wille nur insofern tugendhaft ist, als er diese Vermögen beherrscht. Gehen wir auf das Erkenntnißvermögen über, so ist das Verhältniß ein ähnliches. Schon dieses, daß die Vernunft thätig ist, rührt vom Willen her. Setzen wir aber weiter fest, daß nur jene Erkenntniß unter den Begriff der Tugend fällt, die zugleich eine gewollte ist, z. B. der Glaube, so leuchtet um so mehr ein, daß jede tugendhafte Handlung des Erkenntnißvermögens in letzter Instanz durch den Willen bedingt ist. Darum gibt es keine einzelne Tugend, ohne daß man zugleich alle, wenigstens dem Habitus nach hat. Alle Tugenden zu jeder Zeit üben, ist nicht möglich, wäre auch nicht immer gut. Wer aber Eine Tugend wahrhaft besitzt, wird auch bereit sein, die übrigen zu vollbringen, wenn die Umstände es verlangen. Die Tugendhaftigkeit ist daher immer ein Complex von allen Tugenden. Damit ist aber nicht

gesagt, daß der, welcher eine Tugend besitzt, alle in gleichem Maaße besitze. Wäre das aktive und passive Princip bei Allen gleich, dann müßten auch die Tugenden überall in gleichem Maaße vorhanden sein. Allein die Individualität wird nie untergehen und der Choleriker wird die Tugend der Tapferkeit wohl in den meisten Fällen in einem höheren Grade besitzen als der Phlegmatiker, während der Sanguiniker diesem schwerlich gleichkommen wird in der Tugend der Mäßigung. Dennoch werden, je weiter der Tugendhafte voranschreitet, die Tugenden mehr Eine, d. h. der Wille so stark und kräftig werden, daß er alle Vermögen mehr und mehr in sich umbildet, und da die Liebe die erste Funktion des Willens ist, so werden die Tugenden in der Liebe zu einer einheitlichen Harmonie zusammenwachsen.

3) Damit ist die Tugend nach der einen, der rein natürlichen Seite [1]), dargestellt. Man vergleiche das im ersten Theil über den Willen und sein Verhältniß zu den Affekten Gesagte und man wird ebensowenig den Zusammenhang als den Fortschritt verkennen können. Ziehen wir jedoch, die eine Materie durch die andere beleuchtend, eine Paralelle mit der Sünde, so wäre dieses die philosophische Betrachtungsweise der Tugend, gemäß der sie in der Mannhaftigkeit des Willens besteht, der über die niedern Vermögen gebietet, und andauernd in vernünftigen Handlungen thätig ist (Charakter). Wie wir aber bei der Sünde von der philosophischen Betrachtungsweise zur theologischen fortschritten und darnach die Sünde in die Trennung von Gott setzten, so ist derselbe Weg uns auch hier vorgezeichnet. Von diesem höheren Standpunkt aus besteht aber die Tugend nicht nur in dem alle Vermögen vernünftig beherrschenden Willen, sondern in der Vereinigung mit Gott.

---

1) Es ist dieses das decorum der Alten, nach der Darstellung des Ambrosius. Si quis igitur, sagt er, aequabilitatem universae vitae, et singularum actionum modos servet, ordinem quoque, et constantiam dictorum atque operum, moderationemque custodiat, in ejus vita decorum illud excellit, et quasi in quodam speculo elucet. Amb. de off. 2. 1. c. 47.

Ist nemlich Vernunft und Wille im strengsten Sinn nicht autonom, so sollen sie sich nach einem Höheren richten und von einem Höheren leiten lassen, sich ihm dadurch gleichförmig machend, und dieser Höhere ist Gott. Dadurch wird die sittliche Tugend zur religiösen erhoben und ist als solche die fortdauernde Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen. Daß übrigens unsere Darstellung keine genetische sein will, gleich als ob der Mensch zuerst mit sich selbst einig und alsdann erst mit Gott werden soll, versteht sich wohl von selbst. Jene bleibt ohne dieses ein Abstraktum, das an der Wirklichkeit zu Schanden wird. So lange nemlich die höheren Kräfte nicht mit Gott eins sind, können auch die niederen nicht in dem wahren Verhältniß zu ihnen stehen.

Die wahre und vollkommene Tugend besteht daher in der Vereinigung mit Gott und in der dadurch bewirkten Vereinigung mit sich selbst. Das ist der volle Begriff der christlichen Gerechtigkeit. Das Bewußtsein um diese Einigung aber Frieden, der darum auch der alten Welt gefehlt hat und erst da seine Wohnung unter den Menschen nahm, als die Engel in der heiligen Nacht die Welt mit den Worten grüßten: Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind. Die Vereinigung mit Gott ist an drei Bedingungen geknüpft, deren erste verlangt, daß unsere sittliche Thätigkeit von ihm ihren Ausgang nimmt, oder auf die Gnade gegründet ist. Der durch die Sünde den Naturmächten Verfallene kann sich nemlich aus eigener Kraft unmöglich zum Göttlichen erheben, wie schon oft gezeigt. Zweitens muß er zur Norm für seine Thätigkeit den göttlichen Willen nehmen, sich ihm soweit möglich gleichförmig machen. Drittens endlich muß er Gott zum Endziel machen, auf das er Alles bezieht. Alle drei Bedingungen erfüllen sich am Vollkommensten in der Liebe. Sie wächst unmittelbar aus der Uebernatur heraus; wer Gott liebt, hält seine Gebote; sie bezieht endlich Alles auf Gott. In der Vereinigung mit Gott durch die Liebe besteht daher die vollkommene christliche

Tugend, sie in ihrem Grund und ihrer Spitze erfaßt. Durch sie tritt die Seele zu Gott in das Verhältniß von Braut zu Bräutigam und dadurch erlangt die Tugend ihre höchste Potenzirung, sie wird zur göttlichen Tugend. Nehmen wir dazu, was sub Nro. 2 über die Liebe gesagt wurde, so ist ihre Stellung als Königin aller Tugenden klar, deßwegen sagt der hl. Augustinus, daß nichts anderes Tugend sei als die höchste Liebe. Und jene vier Tugenden würde ich so bestimmen, daß Mäßigung Liebe sei, welche sich ganz dem hingibt, der von ihr geliebt wird; Tapferkeit, Liebe, welche Alles gerne erduldet für den, welchen sie liebt; Gerechtigkeit, Liebe, welche nur dem Geliebten dient und daher geziemende Herrschaft ausübt; Klugheit, Liebe, welche recht zu unterscheiden weiß, welche Dinge ihr förderlich, welche hinderlich sind [1]). Dennoch können wir nicht unterlassen auf die Mannigfaltigkeit in der Einheit wiederholt aufmerksam zu machen [2]). Dieses beobachtet die Kirche auch den Heiligen gegenüber, sofern sie den Einen besonders als Fürbitter der Reinigkeit, den Andern als den der Tapferkeit ꝛc. hinstellt, ganz entsprechend der Tugend, die sie in diesem Leben besonders übten. So fordert es auch die Idee der Gemeinschaft

---

1) Aug. de morib. eccles. c. 15.

2) Kein vernünftiger Mensch wird in Abrede stellen, daß jungfräuliche Keuschheit der ehelichen Keuschheit und gänzliche Entsagung alles Vermögens dem mäßigen Gebrauche des Reichthums weit vorzuziehen sei. Da nun diese Tugenden von ungleicher Vollkommenheit sind, wie sollte wohl die heilige Liebe diesen Unterschied und die Eigenschaften aufheben, die jeder einzelnen innewohnen? denn die Liebe ist keine Tugend, die zerstört und Armuth erzeugt, sondern Alles macht sie gut, Alles belebt und bereichert sie, was sie Gutes in den Seelen vorfindet, die sie regiert. Ja, nicht nur ist die himmlische Liebe weit entfernt, den Tugenden ihre natürlichen Vorzüge und Würden zu benehmen, sondern eigen ist es ihr sogar, die Vollkommenheiten, die sie antrifft, je nach dem Maaße zu erhöhen, als dieselben größer sind. So würzt der Zucker eingesottene Früchte dergestalt mit der ihm eigenen Süßigkeit, daß alle dadurch süß werden und darum dennoch jede ihren Geschmack und ihre natürliche Lieblichkeit beibehält, je nachdem sie an sich durch ihre Säfte verschieden sind. Franz Sales l. c. l. 11. c. 5.

und Einheit. Wir beschreiben nicht die Tugend einer oder mehrerer Personen, sondern die der Kirche als moralischer Person [1]). In dieser Gemeinschaft ergänzt Einer den Andern; haben jene besonders die Gerechtigkeit geübt, diese die Klugheit ꝛc., so steht die Kirche als jene da, welche alle Tugenden im höchsten Maaße in sich repräsentirt, die Tugend schlechthin.

§. 144.

Eintheilung der Tugenden.

Wie wir gehört haben, ist die Tugend Eine, die den ganzen Menschen umfaßt, und sie ist eine mannigfaltige, entsprechend seiner mannigfaltigen Wirkungsweise. Es handelt sich nun darum einen genügenden Eintheilungsgrund für die verschiedenen Tugenden zu finden. Liegt die Mannigfaltigkeit derselben in der verschiedenen Thätigkeit, so werden wir in dieser die Eintheilung suchen müssen. Die Thätigkeit des Menschen ist aber eine verschiedene, je nachdem die Objekte verschieden sind, auf die sie sich bezieht. Diese Objekte sind, im Großen und Ganzen genommen, zwei, Gott und die Creatur und hienach theilen sich die Tugenden im Allgemeinen ab. Jene Tugenden, deren Objekt unmittelbar Gott und mittelbar die Creatur ist, nennt man göttliche oder theologische, diese deren Objekt unmittelbar die Creatur und mittelbar Gott ist, nennt man sittliche. Man sieht zugleich, wie diese Eintheilung im Wesen der Tugend, wie wir es vorhin auseinandersetzten, gründet, was aus den folgenden §§. noch deutlicher erhellen wird.

§. 145.

Eintheilung und Verhältniß der sittlichen Tugenden zu einander.

1) Es sind zwei Vermögen, durch welche alle sittliche Thätig-

1) Uebrigens gilt das Gesagte auch vom Individuum, indem der Begriff des Individuellen gerade darin besteht, ein Vieles zu sein und doch ein Eines; ein Mannigfaltiges in innigste, untheilbare Einheit zusammengefaßt.

keit bedingt ist, das Erkenntniß- und das Begehrungsvermögen. Das letztere ist ein höheres und niederes [1]). Das niedere Begehrungsvermögen ist negativ oder positiv, wie es die Scholastiker nannten, das verlangende oder zürnende. Da aber die Tugenden Vollkommenheiten der Vermögen sind, so ergibt sich aus dem Gesagten, daß es den Vermögen entsprechend, vier Haupttugenden gebe. Die erste derselben wurzelt in der Vernunft und heißt Klugheit. Das Subjekt der andern ist der Wille und das ist die Gerechtigkeit. Die Mäßigung ruhet in der verlangenden, die Tapferkeit in der zürnenden Sinnlichkeit.

---

1) Wir haben zwar auch ein niederes Erkenntnißvermögen, daß aber dieses nicht Subjekt der Tugend sein kann, weist Thomas in den Worten nach: respondeo dicendum, quod in viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus. Quod patet ex hoc praecipue, quod Philos. dicit in lib. de memoria c. 2., quod in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quae est quasi quaedam natura. Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis, quam habitudo acquisita per consuetudinem, quae est in modum naturae. Unde de virtute dicit Tull. in sua rhetor., quod est habitus in modum naturae rationi consentaneus. In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivae partis, ut supra dictum est. Sed tamen, si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet, quod virtus sit in illa potentia, quae est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed hujusmodi vires sunt quasi praeparatoriae ad cognitionem intellectivam. Et ideo in hujusmodi viribus non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu, vel ratione. Auf den Einwurf aber, aus demselben Grunde könnte man auch läugnen, daß es im niedern Begehrungsvermögen Tugenden gebe, antwortet Thomas im nemlichen Artikel also: Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab eo; et ideo opus appetitivae virtutis consumatur in appetitu sensitivo, et propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivae apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus; eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur in 3 de anima, et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur. Et propter hoc virtutes cognoscitivae sunt in ipso intellectu, vel ratione. S. 1. 2. q. 56. a 5.

Die allgemeinsten Wahrheiten sind dem Menschen angeboren und darum unverlierbar. Die Handlung ist aber immer etwas Einzelnes und jede Handlung erfordert eine Einsicht, um im einzelnen Falle das Rechte zu treffen, zu wissen, was da zu thun, dort zu unterlassen ist und welche Mittel am sichersten zum Ziele führen. Dazu bedarf aber das Erkenntnißvermögen eines Zustandes, einer Tugend und das ist die Klugheit. Die Mäßigung und Tapferkeit hingegen ordnen die Affekte der Vernunft gemäß. Jene, indem sie die gegen die vernünftige Thätigkeit sich erhebende verlangende (positive) Sinnlichkeit niederhält und mäßigt, diese indem sie die vor dem vernünftigen Handeln zurückschreckenden Affekte kräftigt und stärkt. Die Affekte können nemlich ihrem Wesen nach auf zweifache Weise der Vernunft widerstreiten, einmal indem sie etwas begehren, was die Vernunft nicht will, das anderemal, indem sie aus Furcht vor Gefahr und aus Scheu vor Anstrengung das fliehen, was die Vernunft als nothwendig gebietet. In der ersten Weise tritt die verlangende (positive) Sinnlichkeit der Vernunft entgegen, daher sie gemäßigt werden muß, in der letzten Weise widerstreitet ihr die zürnende oder negative Sinnlichkeit, weßwegen diese durch die Tugend der Tapferkeit gestärkt werden muß. Die Gerechtigkeit aber bezieht sich auf die nach Außen gerichtete Thätigkeit, und macht den Willen tauglich Jedem das Seine auf die rechte Weise zu geben.

Unter diese vier Gesichtspunkte fallen aber alle sittlichen Tugenden, darum werden diese vier Tugenden auch Cardinaltugenden [1]) genannt. „Wenn Jemand Gerechtigkeit lieb hat,

1) Neque in ipsa turba quinque millia hominum fuerant, sicut illic, ubi carnales legem accipientes, i. e. quinque sensibus carnis dediti significantur; sed quatuor millia potius, quo numero significantur spirituales, propter quatuor animi virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, prudentiam, temperantiam, fortitudinem et justitiam. Quarum prima est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum: secunda, refraenatio cupiditatis ab iis quae temporaliter delectant: tertia, firmitas animi adversus ea quae temporaliter

so besteht ihr Thun in großen Tugenden; denn sie lehret Mäßigung und Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, welche das Nützlichste sind im Menschenleben." Weish. 8, 7.

2) Die genannten vier Tugenden sind, obwohl verschieden aufs Engste mit einander verbunden. Ihr Ziel ist nemlich die Regelung der menschlichen Thätigkeit nach den Gesetzen der Vernunft, das natürlich Gute. Dieses wird aber nur erreicht, wenn alle zusammenwirken. Denn das ist keine wahre Klugheit, die nicht gerecht, nicht mäßigend, nicht energisch ist, und die Mäßigung ist keine Tugend, der die Kraft, Klugheit und Gerechtigkeit fehlt [1]). Nicht anders verhält es sich mit den beiden andern Cardinaltugenden. Der hl. Augustinus weist dieses an Catilina nach, „welcher sowohl von sich selbst die Meinung hatte, daß er tapfer sei, als er sie auch Andern beibrachte. Aber diese Tapferkeit war nicht klug, er wählte nemlich Böses statt des Guten; sie war nicht mäßig, er wurde nemlich durch die abscheulichsten Lüste befleckt; sie war nicht gerecht, denn er hatte sich gegen das Vaterland verschworen. Und darum war es auch keine Tapferkeit, sondern Hartnäckigkeit, der er aber, um Unwissende zu täuschen, den Namen Tapferkeit beilegte [2])."

Aus dieser kurzen Angabe wird übrigens erhellen, daß die Klugheit die erste unter den sittlichen Tugenden ist, die die übrigen regiert, weßwegen man sie auch die Mutter und Quelle derselben nennt [3]). Nach den Regeln der Vernunft zu handeln

---

molesta sunt: quarta, quae per ceteras omnes diffunditur, dilectio dei et proximi. (Die letzte prädicirt Aug. so, weil sie nach Thomas communis radix totius ordinis ad alterum est.) August. d. 83. QQ. q. 61. 40. cf. Ambros. d. off. l. 1. c. 24.

1) Gregor. 22. moral. c. 1.

2) Aug. ep. 167. ad Hieron. Der Brief handelt über Jacob. 2, 10 und enthält das hieher Gehörige vollständig.

3) Cujuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est, ut ipsius rationis regulam sequatur; et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit; et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta aguibilium, quae est prudentia. Th. 1. 2. q. 73. a 1. cf. Ambros. de offic. l. 1. c. 27.

ist das Wesen der sittlichen Tugenden, die Tugend nun, welche die Vernunft selbst vervollkommnet, steht offenbar am höchsten. Alle Tugenden sind nur Tugenden durch die Uebereinstimmung oder Gleichförmigkeit mit der Vernunft, und keine Handlung kann tugendhaft genannt werden, wenn sie nicht aus der Liebesneigung des Herzens zur Ehrbarkeit und Schönheit der Vernunft hervorgeht. Wenn aber die Liebe der Vernunft ein Gemüth beherrscht und belebt, so wird dieses alles thun, was die Vernunft bei jeder Gelegenheit verlangt; folglich wird es alle Tugenden lieben, denn in allen findet er dieselben Eigenschaften, und mehr oder minder wird er jegliche lieben, je nachdem die Vernunft mehr oder minder durchschimmert. Wer die Freigebigkeit liebt und die Keuschheit nicht liebt, der zeigt, daß er die Freigebigkeit nicht um der Schönheit der Vernunft willen liebt; denn diese Schönheit ist in der Keuschheit noch größer, und wo die Ursache stärker ist, da sollten es ebenso die Wirkungen sein. Offenbar also wird dies Herz nicht aus dem Beweggrunde und dem Hinblick auf die Vernunft angeregt, die Freigebigkeit zu lieben; woraus sich ergibt, daß die Freigebigkeit, die es liebt, nicht die wirkliche Tugend dieses Namens, sondern eine Scheintugend ist, da sie nicht aus der Vernunft, dem wahren Beweggrunde der Tugenden, sondern aus irgend einem fremden Grunde hervorgeht [1]).

§. 146.

Begriff und Wesen der theologischen Tugenden.

Unter den theologischen Tugenden versteht man jenen übernatürlichen, von Gott eingegossenen Zustand, wodurch die Vermögen ihre Handlungen auf Gott als ihr unmittelbares, eigenthümliches Objekt beziehen.

---

1) Franz Sales l. c. l. 11. c. 7. Wir bitten diese Argumentation des hl. Sales zu beachten, da sie uns dem Wesen nach in der Lehre vom Glauben wieder begegnet, wo sie vielleicht Manchem nicht so einleuchtend scheint.

1) Durch diese Tugenden unterscheidet sich die christliche Sittenlehre von jeder andern, so zwar, daß diese Tugenden in einer andern Religion gar nicht gefunden werden. Thomas sagt: sie heißen theologische Tugenden, weil sie nicht nur eingegossen seien und Gott zum Objekt haben, sondern auch allein durch göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift überliefert werden [1]). Ihr eigenthümlicher Charakter liegt nemlich darin, daß sie nicht, wie die sittlichen Tugenden, durch fortgesetzte Bethätigung des Willens nach einer Seite hin erworben werden, sondern sie sind durch Gott eingegossen. Wie schon auseinander gesetzt, wird durch die heiligmachende Gnade eine Uebernatur in den Menschen gesetzt, ein Zustand, durch den er befähigt wird, übernatürliche Handlungen zu vollbringen, denn nie könnte sich die Natur aus sich selbst heraus in's Uebernatürliche verklären, so daß sie aus sich übernatürliche Handlungen hervorbrächte. Es bliebe eine ewige Kluft zwischen beiden, wenn sich das Göttliche nicht zum Menschen herabließe, um ihn an sich zu ziehen. Obwohl aber die eingegossenen Tugenden dem Menschen von Oben verliehen worden sind, so stehen sie doch nicht von der menschlichen Natur getrennt, in einem unlebendigen äußerlichen Verhältniß zu derselben, sondern die Uebernatur hat in der Natur selbst ihren Anknüpfungspunkt und das Wesen derselben wird durch diese nur vollendet und verwirklicht [2]). Jene Ansicht, welche das „Uebernatürliche als ein schlechthin Uebernatürliches, als ein in jeder Beziehung außer und über dem Menschen Liegendes betrachtet,“ überlassen wir dem orthodoxen Protestantismus. Der Anknüpfungspunkt für die übernatürlichen Zustände liegt aber in der Ebenbildlichkeit des

---

1) Thom. 1. 2. 62. a 1.

2) Ad secundum dicendum, quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio, vel gratia. Th. 2. 2. 49. a 1. Diese natürliche Fähigkeit muß sich bei allen Tugenden finden und man kann höchstens sagen, die Klugheit fordert diese natürliche Begabung am meisten.

Menschen mit Gott, der Glaube ist keine bloße Steigerung unserer natürlichen Erkenntnißkräfte, aber an dem natürlichen Licht der Vernunft hat er seinen Anknüpfungspunkt. Wie ich in der Glaubenslehre sagte, daher rührt die Erscheinung, daß so viele Seelen, sobald sie in Christo ihren Herrn und Schöpfer und in seiner Menschheit das ungetrübte Urbild wieder anschauten, ihre altgewohnten Götzen wegwarfen und mit Liebe und Freudigkeit gläubig ihm zueilten. Daher die Lichtblicke, die oft nahe an's Christliche anstreifenden Gedanken heidnischer Weisen. Diese Beschaffenheit ist die natürliche Unterlage für den übernatürlichen Zustand der Gläubigkeit. In Beziehung auf die Liebe weist es am schönsten Franz Sales nach, wenn er sagt, es ist uns eine heilge Anlage, Gott über Alles zu lieben, geblieben, auch das natürliche Licht, durch welches wir erkennen, daß seine höchste Güte über Alles liebenswürdig ist, und es ist unmöglich, daß nicht Einer, der aufmerksam an Gott denkt, durch eine blos natürliche Belehrung dazu angeregt, eine gewisse Bewegung der Liebe empfinde, welche aus jener schlummernden Anlage unserer Natur im Grunde des Herzens anfsteigt. Freilich ist diese Liebe keine vollkommene, denn ihn über Alles zu lieben, welches die wahre Reife der Liebe wäre, gelingt nur den Herzen, die von der himmlischen Gnade beseelt und unterstützt, die im Stand der heiligen Liebe sind, und die geringe unvollkommene Liebe, zu welcher die Natur in sich selbst die Versuche fühlt, ist nur ein gewisses Wollen ohne zu wollen [1]). Klarer kann man dieses Verhältniß nicht auseinander setzen, als es der heilige Bischof von Genf hier thut, denn der doppelte Irrthum ist hiemit abgeschnitten, der pelagianische und der supranaturalistische, von denen der letztere, mit Verläugnung der natürlichen An=

1) Franz Sales, Theotimus l. 1. c. 15—18. Auch Bernhard sagt: es ist kein Ungläubiger zu entschuldigen, wenn er Gott nicht liebt, denn das verlange die natürliche Vernunft. De diligendo deo c. 2.

knüpfungspunkte, die eingegossenen Zustände, als dem Menschen fremde, mechanisch in die Seele hineinstellt, der erstere aber mit Verläugnung des Uebernatürlichen die höchsten sittlichen Zustände nur als eine Entwicklung der natürlichen Vermögen ansieht.

2) Wie aber die Wurzel und Kraft der theologischen Tugenden nicht die Natur, sondern die Uebernatur ist, so ist auch der Regulator und die Norm ihrer Thätigkeit nicht das natürliche Licht der Vernunft, sondern das gegebene göttliche Gesetz. Das ist das zweite, ihnen eigens im Unterschiede von allen sittlich natürlichen Tugenden zukommende Merkmal. Es steht diese Eigenschaft übrigens in der nächsten Verbindung mit der ersten, oder ist vielmehr nothwendige Folge der ersten. Uebernatürliche Kräfte können und dürfen nicht mit dem Maaßstab der natürlichen Begabung gemessen werden. Was freilich nicht so zu verstehen ist, als ob jene dieser, der natürlichen Vernunft nemlich, widerstreiten. Nein, die Charitas ist keine unvernünftige, wohl aber eine übervernünftige Liebe, deren Norm darum nicht menschliche, sondern göttliche Weisheit ist. Nahet die Vernunft, sagt Augustin [1]), göttlichen Dingen, dann wendet sie sich ab, kann nicht hinschauen, bebet, zaget, staunt mit Liebe wieder an, wendet sich wieder, geblendet von der Wahrheit Licht, und gehet, nicht aus Wohl, sondern aus Ermattung, zu den gewohnten Finsternissen zurück.... Darum ward durch Waltung unaussprechlicher Weisheit veranstaltet, daß uns, wenn wir zurück in die Finsterniß zu fliehen begehren, die Umschattung der Auktorität entgegenwalle, und mit Wundern und mit Stimmen der Schriften, als mit gemäßigten Andeutungen der Wahrheit, in freundliches Dunkel uns aufnehme. Wie daher die durch die Klugheit gebildete Vernunft die Führerin der sittlichen Tugenden ist, so die durch den Glauben übernatürlich verklärte die Lenkerin der theologischen,

---

1) De morib. eccles. c. 7.

und in höchster Ordnung der heilige Geist besonders in der Gnadengabe der Weisheit.

§. 147.

Eintheilung und Verhältniß der theologischen Tugenden zu einander.

1) Da die Gnade die Natur nicht vernichtet, sondern sich innig an sie anschließend sie verklärt, so haben wir bei der Eintheilung der theologischen Tugenden, wie bei den sittlichen, uns an die Vermögen zu halten, in denen sie ruhen. Die Vermögen für das Höhere, Uebersinnliche sind aber zwei: Vernunft und Wille. Das Objekt der niedern Vermögen ist nicht das Allgemeine, sondern Particuläre, nicht das Unsichtbare und Himmlische, sondern das Sichtbare und Irdische. Wird aber die Vernunft durch die Gnade vervollkommnet, so entsteht dadurch in ihr der Zustand des Glaubens und wird der Wille durch die Gnade vervollkommnet, so entsteht in ihm Hoffnung und Liebe. Die Hoffnung wurzelt nemlich ebenso im Willen, wie die Liebe, denn das Wollen vollzieht sich in drei Akten; der erste wurzelhafte ist ein Wohlgefallen an dem Gegenstand (amor initialis), der zweite eine Bewegung zum Ziele hin, ein Verlangen, und der dritte die Vereinigung mit dem Ziele. Die Vereinigung vollendet sich in der Liebe (charitas), die Bewegung zum Ziele hin wird aber durch die Hoffnung gehoben und gestärkt. So erhalten wir drei theologische Tugenden, Glaube Hoffnung und Liebe.

2) Je höher sich der Mensch erhebt, je mehr er sich mit Gott einigt, desto einiger wird er auch mit sich selbst, weil die Vereinigung mit Gott bindend auf die Seelenkräfte wirkt, daher die theologischen Tugenden in inniger Verbindung mit einander stehen. Im Allgemeinen ist zu bemerken, daß der Glaube das Fundament und die Wurzel der übrigen ist [1]),

1) Clemens Alex. nennt ihn basis et stabilimentum charitatis. Strom. l. 2.

während die Liebe als Vollendung aller Tugenden auch unter den theologischen die höchste Stufe einnimmt. Der Glaube steht nemlich ganz in demselben Verhältniß zur Charitas, wie die Wahrnehmung zur sinnlichen Liebe [1]). Was ich nicht kenne, kann ich nicht lieben und je mehr und allseitiger ich die Vollkommenheit des Geliebten kennen lerne, desto glühender und heftiger entflammt sich die Liebe. Es tritt hier allerdings die Schwierigkeit ein, daß wenn die Liebe durch den Glauben bedingt ist, man scheinbar Gott nicht mehr lieben kann, als man ihn erkennt, und doch überflügelt bei frommen Seelen die Liebe die Erkenntniß. Allein die vollkommene Erkenntniß erfordert eben Anderes als die vollkommene Liebe. Die vollkommene Erkenntniß hängt davon ab, daß ich den Gegenstand allseitig erkenne, das Vereinte trenne und das Getrennte wieder vereine. Nicht so bei der Liebe. Der Wille, in dem sie ruht, trachtet nicht darnach, den Gegenstand nach seiner allseitigen Beschaffenheit kennen zu lernen, so daß seine Vollkommenheit davon abhängig wäre, sondern er will den Gegenstand in seiner Unmittelbarkeit besitzen. Er will nicht den ganzen Gegenstand, aber das, was er von ihm kennt, dieses will er ganz, kurz, er wirkt intensiv, die Erkenntniß mehr extensiv. Deßwegen kann sich die Liebe bei Betrachtung einer einzigen That oder Eigenschaft Gottes vollkommen entzünden, während die Vernunft vom Besondern zum Allgemeinen, vom Einen zum

---

1) Wo Liebe ist, da ist auch Licht, und der ist nicht in der Liebe, der in der Finsterniß des Irrthums umhertappt; denn wer die Liebe hat, der sieht klar und sicher und nimmt nicht übereilt an, was er nicht sieht. Wer aber ohne die Liebe vorwitziger Weise sich zu weit wagt, der verliert den hellen Geistesblick und wohin er auch geht, es ist Alles lauter Irrthum. Hugo Vict. de sact. II. p. 13. c. 11. Noch stärker hebt dieses Clemens Alex. heraus in den Worten: quaecumque ergo fit a sciente, ea est recta actio: quaecumque autem ab insciente, mala est, etiamsi pervicacissime persistat, quoniam non agit fortiter ex consideratione: neque dirigit actionem ad aliquid utile ex iis quae ad virtutem dirigunt, et procedunt a virtute. Clemens stromata lib. 7. c. 10. S. 346.

Andern forttreibt [1]). Daß auch die Hoffnung im Glauben wurzelt, wird im Folgenden klar werden, wo gezeigt wird, daß die Hoffnung die Sicherheit und das Vertrauen durch Theilnahme am Glauben erhält.

In der Liebe vollendet sich aber Glaube und Hoffnung, sofern sie auf einem Willensakte beruhen. Der Glaube ist ein gewolltes Wissen; der Wille vollendet sich aber in und durch die Liebe, darum fordert der Glaube, wenn er ein vollkommener sein soll, die Liebe [2]). Der todte (informis) Glaube setzt blos einen solchen Willen voraus, welcher die Vernunft gefangen nimmt zur Unterwerfung gegen Christus. (II. Cor. 10, 5.) Der lebendige Glaube (charitate formata) aber, oder der wahrhaft tugendhafte kann ohne den durch die Liebe verklärten Willen nicht bestehen. In Beziehung auf die Hoffnung sagt Thomas: die Hoffnung erwartet die Seligkeit von Gott, entweder wegen der bereits erworbenen Verdienste, oder wegen solcher, die erst noch erworben werden sollen. Jene Hoffnung ist vollkommen, diese unvollkommen. Ohne Liebe gibt es aber kein Verdienst, und darum ohne Liebe auch keine vollkommene Hoffnung.

---

1) Man findet alte Gebetbücher, die oft eine so detaillirte Beschreibung der Wunden Christi geben, daß sie dieselben gleichsam ausmessen, lächerlich, und greift nach den modernen, die unstät und flüchtig vom Einen zum Andern eilen. Warum? das Wesen der Charitas ist uns verschlossen. Unsere Gebetbücher macht gewöhnlich der kalt reflektirende Verstand, daher diese abstrakten Phrasen und dieses flüchtige Wegeilen von den Einzelheiten zu allgemeinen Sätzen. Jene alten aber hat die brennende Gluth tiefer Empfindung geboren. Die profane Liebe und profan erotische Litteratur beschreibt die kleinlichsten Dinge der Geliebten, und mag sich kaum von ihnen trennen. Das ist löblich und poetisch. Thut die heilige Liebe dasselbe, so ist es absurd und lächerlich. O insensati Galatae!

2) Omnis rectus motus voluntatis ex recto amore procedit. Aug. de civit. dei l. 14. c. 9.

§. 148.

Verhältniß der theologischen Tugenden zu den sittlichen und umgekehrt.

1) Wie schon aus der Einleitung erhellt, gibt es ein höchstes Gut und secundäre Güter; beide können Objekt unserer Thätigkeit sein. Ebenso erhellt aus dem Früheren, daß wir eine zweifache Norm für unsere Thätigkeit haben, die Vernunft und das positive Gesetz. Diejenigen Tugenden, deren Objekt das natürlich Gute ist, haben zu ihrer Norm die Vernunft. Der Wille und das niedere Begehrungsvermögen beurkunden ihre Tugendhaftigkeit in dem doppelten, daß sie erstens etwas wirklich Gutes zum Endziel ihrer Thätigkeit machen, und zweitens, daß diese Thätigkeit selbst der Vernunft entsprechend (klug) ist. Diese Sittlichkeit, rein für sich betrachtet, ist die natürliche, wie sie sich auch bei den Heiden findet [1]. Durch den Sündenfall wurden die Seelenkräfte keineswegs so zerstört, daß der Wille nicht mehr nach dem natürlich Guten begehren und die Vernunft ihm in diesem Thun nicht Norm sein könnte. Können sie aber dieses, so wird durch wiederholte Handlungen ein Zustand gesetzt, und in diesem Zustande bestehen die sittlichen Tugenden, oder er ist die Grundlage für dieselben. Diese Tugenden finden wir darum von den Heiden nicht nur geübt, sondern Cicero hat geradezu eine solche natürliche Sittenlehre geschrieben. Durch das Christenthum ist jedoch auch die Sittlichkeit über das Natürliche hinaufgehoben. Statt des natürlich Guten soll Gott, das schlechthin höchste Gut, angestrebt werden. Ueber seine Natur vermöchte sich aber nicht einmal der Mensch in statu naturae purae erheben, geschweige der durch die Sünde erniedrigte. Darum wird der Wille durch die Gnade befähigt und geneigt gemacht, nach Gott als

1) Cf. Thomas 1. 2. 63. a 1.

dem höchsten Endziel zu streben, und als Norm ihm nicht mehr die hiezu unzulängliche Vernunft, sondern das göttliche Gesetz zur Seite gegeben.

2) Wenn aber der Christ auch nicht von dieser Welt ist, so ist er doch in ihr. Weil er also nicht allein mit Gott umgeht, sondern auch mit den Geschöpfen, so bedarf er auch der sittlichen Tugenden. Denn wenn auch die Liebe als Erfüllung des Gesetzes gerecht, mäßig, tapfer und klug ist, so bedarf sie doch, um diese Werke vollkommen ausführen zu können, vervollkommnete Vermögen, durch die sie als ihre Organe wirkt. Damit daß nemlich die Liebe gerne Alles ist und thut und mehr thun will als sie kann, dadurch daß sie alle Handlungen auf Gott bezieht, ist die Handlung noch nicht vollkommen. Eine mangelhafte, unvollkommene Handlung wird durch ihre Beziehung auf Gott, an sich, ihrem Wesen nach, nicht anders, sondern bleibt vor wie nachher mangelhaft. Zu einer vollkommenen sittlichen Handlung gehören demnach zwei Faktoren. Sie muß durch die Liebe auf Gott bezogen werden und an sich, ihrem Wesen nach, mangellos sein. Nun haben wir aber schon oft gehört, daß die Vermögen durch Zustände vervollkommnet werden müssen, wenn sie vollkommene Handlungen hervorbringen sollen. Da aber in diesen Zuständen die sittlichen Tugenden ruhen, so gehören dieselben nothwendig zu der Liebe und den theologischen Tugenden überhaupt.

3) Die sittlichen Tugenden werden aber, sofern sie zugleich christliche sind, nicht in ihrer reinen Natürlichkeit belassen, sie sollen und müssen ebenfalls auf Gott abzielen. Das höchste Moment ist die Uebernatur, unter ihm stehen in der angegebenen Ordnung die Vermögen. Und alle diese durchdringt und durchleuchtet jene, wodurch an ihnen mit der Zunahme der Einwirkung von Oben eine stets wachsende Vergöttlichung oder Heiligung hervortritt, eine Ueberkleidung mit der Uebernatur. Damit ist ein Hauptunterschied zwischen der rein natürlichen und der christlichen Moral gegeben. Die heidnische Moral befiehlt die

Mäßigung, weil dieses die Vernunft so verlangt und weil die Tugend an sich schön ist. Ihr Imperativ lautet: übe das Gute um des Guten willen; handle vernünftig. Die christliche Moral hingegen fordert die Mäßigung, um der Sinnlichkeit einen Zaum anzulegen, den Leib in Unterwürfigkeit zu halten, I. Cor. 9, 27, damit sie sich nicht gegen Gott und seinen Willen erhebe. Den ganzen Unterschied gibt Paulus kurz in den Worten an: Jeder Wettkämpfer muß sich auf's Strengste enthalten und das thun Jene, um einen verwelkenden, wir hingegen, um einen unverwelklichen Kranz zu gewinnen. I. Cor. 9, 25. Die sittlichen Tugenden sind also im Heidenthum Selbstzweck, im Christenthum Mittel zur Erreichung des höchsten Gutes. Weil aber das höchste Gut etwas Uebernatürliches ist, so müssen auch die Mittel zur Erreichung eines übernatürlichen Zieles einen übernatürlichen Charakter haben. Darüber ist nun in der Scholastik eine Controverse entstanden, ob ihnen diese übernatürliche Beschaffenheit ebenfalls unmittelbar von Gott eingegossen werde, das ist die Ansicht der Thomisten, oder ob sie ihnen durch ihre Verbindung mit den theologischen Tugenden verliehen werde; das ist die Behauptung der Scotisten. Ohne uns auf den Streit weiter einzulassen, glauben wir beide Ansichten der Hauptsache nach verbinden zu können. Daß Thomas keine so mechanische Auffassung von den eingegossenen Tugenden lehrt, als ob die Uebernatur nur in den höheren Vermögen ruhe, wohingegen die niedern, von ihnen getrennt, leer ausgehen, versteht sich wohl von selbst. Die Uebernatur durchglüht und durchdringt die ganze Seele, wie das Feuer das Eisen, das Licht den Diamant. Also ist es der Gnadenstand überhaupt, der auch den sittlichen Tugenden den übernatürlichen Charakter verleiht. Setzt man aber diesen besonders in die Liebe (wie ihn ja Scotus mit ihr identificirt), so wäre es diese letztere, welche die sittlichen Tugenden zu vollkommenen macht. Wirklich gibt es auch keine vollkommene Tugend ohne die Liebe. Zur Erläuterung dessen müssen wir uns

wiederholen. Wie bemerkt, gibt es zwei Ziele, ein höchstes und ein untergeordnetes (dieses letztere kann ein mannigfaltiges sein). Ist das untergeordnete Gut ein wahrhaftes Gut, so ist es dieses, sofern es zum höchsten Gut führt, lenkt es aber vom höchsten Gute ab, so ist es blos ein Scheingut. Jene Tugend nun, welche ein Scheingut zum Objekt hat, ist gar keine Tugend, sondern Sünde. Die Klugheit der Geizigen, durch die sie alle Wege zum Gewinn ausfindig machen, die Gerechtigkeit der Geizigen, vermöge der sie fremdes Gut unberührt lassen, weil ihnen sonst größerer Schaden droht, die Mäßigkeit der Geizigen, wonach sie den Aufwand meiden, weil er kostspielig ist, die Tapferkeit der Geizigen, der gemäß sie vor der Armuth durch Meer, Stock und Stein fliehen, ist keine wahre Tugend. Eine solche Handlung ist vielmehr, nach dem Ausdruck des heiligen Augustinus, immer sündhaft. cf. Th. 2. 2. 23. 7. Jene Tugend aber, die ein wahrhaftes, aber untergeordnetes Gut zum Objekt hat, ist keine vollkommene Tugend [1]), denn diese letztere sucht das höchste Gut als ihr Ziel. Thut darum Jemand Gutes aus Vaterlands-, Kindes- oder Elternliebe, so ist diese Handlung eine Tugend, weil die Familie und das Vaterland dazu geordnet sind, um zu Gott zu führen, aber diese Tugend ist keine vollkommene, weil sie Gott nicht zum Endziel hat, oder, da die Liebe alle Handlungen auf Gott bezieht (habituell, virtuell oder aktuell), weil ihr die Liebe fehlt. Soll darum eine Tugend eine vollkommene, wahrhaft christliche sein, eine solche, die einen höhern Werth hat, so muß sie durch die Liebe verklärt werden [2]). Darum sagt

---

1) Patet igitur ex dictis, quod solae virtutes infusae sunt perfectae et simpliciter dicendae virtutes: quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter: aliae vero virtutes, sc. acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter: ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Thom. 1. 2. 65. a 2.

2) Dieses ist die Entwicklung des Satzes: caritas est forma aliarum virtutum. Caritas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter,

der Apostel: wenn ich die Sprachen der Menschen und Engel redete, aber die Liebe nicht hätte, so wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich die Gabe der Weissagung hätte und wüßte alle Geheimnisse und besäße alle Wissenschaft, und wenn ich alle Glaubenskraft hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Güter zur Speisung der Armen austheilte, und wenn ich meinen Leib dem brennendsten Schmerze hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts. I. Cor. 13, 1—3.

§. 149.

Verlust der Tugenden.

1) Da die Tugenden Zustände sind, vom Verlust der Zustände aber bereits gesprochen wurde, werden wir den §. 60 blos concreter fassen. Daselbst wurde gesagt, daß die erworbenen Zustände auf eine andere Weise verloren gehen, als die eingegossenen, weil sie auch auf eine andere Art entstanden seien. Dasselbe gilt von den Tugenden. Die sittlichen Tugenden sind erworben, die theologischen eingegossen, diese nehmen aber an der Natur jener Theil und umgekehrt. Das fordert die christliche Moral, daß die sittlichen Tugenden nicht in ihrer reinen Natürlichkeit belassen, sondern übernatürlich verklärt werden, daß sie nicht blos erworben, sondern auch eingegossen werden, sofern sie aus der Uebernatur, der Gnade herauswachsen sollen. Auf der andern Seite sind die theologischen Tugenden nicht blos eingegossen, sondern an die menschliche Mitwirkung angewiesen, und insofern auch erworben. Nehmen wir hiezu den im §. 60 näher entwickelten Satz, daß die erworbenen Zustände nicht durch eine einmalige Handlung aufgehoben werden, wohl aber die eingegossenen, so folgt, daß die sittlichen Tugenden,

---

aut essentialiter, sed magis effective: inquantum scilicet omnibus formam imponit. Thom. 2. 2. 23. a 8.

sofern sie eingegossen sind, oder an der Natur der theologischen participiren, plötzlich und durch einen Akt verloren gehen können [1]), und zweitens, daß die theologischen Tugenden, sofern sie erworbene sind, blos durch wiederholte, ihnen widerstrebende Handlungen zerstört werden. So lange die Liebe uns inne wohnt, sagt Franz Sales, bringt sie vielfältige Liebesakte gegen Gott hervor, durch deren öftere Ausübung es unserer Seele gleichsam zur Gewohnheit wird, ein gewisses liebendes Gefühl gegen Gott zu bewahren. Dies Gefühl jedoch ist nicht die heilige Liebe selbst, sondern nur eine Neigung und eine Richtung des Gemüths, die unser Herz durch die Menge jener Werke gewonnen hat.... Die Gewohnheit aber, die uns durch freiwillige Handlungen und Tugenden eigen geworden ist, wird dann einigermaßen unfreiwillig und ohne Tugend geübt.... So prägt auch die Liebe durch die Menge ihrer Werke dem Gemüthe eine gewisse Fertigkeit zu lieben ein, die sie uns zurückläßt, wenn sie selbst auch mit ihrer wirklichen Gegenwart von uns gewichen ist [2]). Es ist aber nicht außer Acht zu lassen, fährt derselbe Heilige weiter unten fort, daß die heilige Liebe, so lange sie in der Seele wohnt, sich dieser menschlichen Liebe als ihres Geschöpfes bedient und sie dazu verwendet, ihre eigenen Wirkungen sich zu

---

1) Dices: quomodo gratia est habitus, si habitus est difficile mobilis; gratia vero uno actu peccati mortalis amittatur? Dico, gratiam secundum se esse immobilem: sed solum fieri mobilem ex conditione subjecti, quod est vertibile de bono in malum: nec tamen esse facile mobilem. Quia, ut docet S. Thom. q. 27. de verit. a 1. ad 9. „Quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur; non tamen facile gratia amittitur: quia habenti gratiam non est facile, illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium. Sicut philosophus dicit in 5 ethic. quod justo difficile est, operari injusta.“ Et Q. unica de carit. a 1. ad 9 dicit, „quod caritas habitus est, et difficile mobilis: quia non de facili, qui habet caritatem, inclinatur ad peccandum; licet ex peccato caritas amittatur.“ Quod si aliquando homo justus de facili in peccatum ruat: hoc erit ex inclinatione appetitus, quae interdum in hac natura corrupta praevalet. Gotti, IX. S. 153. n. 20.

2) Theotimus l. 4. c. 9.

erleichtern, daher eignen während dieser Zeit die Werke der menschlichen Liebe, als Werke ihrer Dienerin, der heiligen Liebe, die ihre Herrin ist. Ist aber die heilige Liebe fern, dann gehören die Werke dieser Dienerin ihr selbst an und haben nicht den Werth und die Gültigkeit der heiligen Liebe, denn wie der Stab des Propheten Elisäus in Abwesenheit dieses Sehers, ob auch in der Hand seines Dieners Giezi, der ihn aus des Sehers eigenen Händen empfangen hatte, kein Wunder wirkte, so haben auch die Werke, die in Abwesenheit der heiligen Liebe aus bloßer Gewohnheit der menschlichen Liebe geschehen, durchaus kein Verdienst und keinen Werth für das ewige Leben; ob auch diese menschliche Liebe sie von der heiligen Liebe thun lernte, und als ihre Dienerin sie unter ihrer Leitung verrichtete. Der Grund dessen ist, weil in Abwesenheit der heiligen Liebe diese menschliche keine übernatürliche Kraft mehr besitzt, die Seele zu der Liebe zu führen, die Gott über Alles liebt [1]). Damit ist zugleich das Verhältniß der sittlichen Tugenden zu den theologischen, wenn letztere verloren werden, angegeben. Die sittliche Tugend wird, soweit sie erworben ist, nicht durch eine einzige ihr widerstreitende oder sündhafte Handlung vernichtet, wohl aber ihres übernatürlichen höheren Werthes beraubt, denn dieser kommt ihr zu, sofern sie eingegossen ist.

Kehren wir jedoch zu den theologischen Tugenden zurück, so ist aus den Worten des heiligen Bischofes von Genf deutlich, daß auch nach einer Todsünde noch Nachklänge der Charitas in der Seele bleiben. Daß aber der Glaube und die Hoffnung nach Verlust der Gnade als todte (informes) noch zurückbleiben, ist katholisches Dogma. Gehen wir von der Genesis dieser Tugenden aus, so geht Glaube und Hoffnung der Liebe voran [2]). Sind sie aber vor der Liebe und dem Stand der

1) Theotimus l. c.

2) Es ist hier natürlich nicht von dem durch die Liebe belebten Glauben die Rede.

heiligmachenden Gnade vorhanden, so können sie auch ohne diese sein, weil die Rechtfertigung nicht die Wurzel und das Fundament des Glaubens, sondern der Glaube die Wurzel und das Fundament der Rechtfertigung ist. Wer daher behauptet, daß mit dem durch die Sünde verlorenen Gnadenstande immer und zugleich der Glaube verloren gehe, oder der zurückbleibende Glaube sei, obwohl er todt ist, kein wahrer Glaube mehr; oder der den Glauben ohne die Liebe Besitzende sei kein Christ; der sei mit dem Anathem belegt [1]).

Ziehen wir das Verhältniß des Glaubens zur Hoffnung in Betracht, so dringt sich die Frage auf: ob der, welcher die Hoffnung verliert, verzweifelt, immer auch am Glauben Schiffbruch leiden müsse? Wie wir hören werden, beruht die Zuversicht der Hoffnung nicht allein auf dem Glauben an die Allmacht und Barmherzigkeit Gottes, sondern auch auf der Mitwirkung mit der göttlichen Gnade. Darum ist es sehr wohl möglich, daß der Verzweifelnde an Gott, den Sündenvergebenden, glaubt und doch sich für unrettbar verloren hält. Das ist richtig, die Erkenntniß ist bei dem Verzweifelnden irrig, aber nicht immer jene auf Gott und seine erlösende Thätigkeit gerichtete, in der gerade das Wesen des Glaubens beruht, sondern es kann auch jene particuläre, die eigene Beschaffenheit und Mitwirkung erwägende falsch sein, eine Erkenntniß, die mit dem Glauben nichts zu schaffen hat. Die Ueberzeugung, ich bin so träg und verkommen, daß ich, aller Erweckungen ungeachtet, nichts für mein Heil thun werde, widerspricht keinem Dogma. Würde der Sünder deßwegen verzweifeln, weil er an der unbegrenzten Barmherzigkeit Gottes zweifelt, dann wäre der Verlust des Glaubens mit dem der Hoffnung zugleich gegeben, weil aber dieses nicht der einzige Grund der Verzweiflung ist, so kann die Hoffnung verloren gehen, ohne daß der Verlust des Glaubens nothwen-

---

1) Trdt. sess. 6. can. 28.

dige Folge wäre, nicht aber umgekehrt. Man möchte gegen das Letztere freilich einwenden: ich kann die Lehre von der Erbsünde läugnen und deßungeachtet, ja nur um so mehr, den Himmel hoffen. Allein, wie nachgewiesen werden wird, hat der, welcher einen einzigen Glaubensartikel läugnet, den ganzen Glauben verloren, darum mit der Läugnung des Dogmas von der Erbsünde auch das von der verzeihenden Barmherzigkeit Gottes. Deßwegen ist diese Hoffnung keine auf einer festen Basis, dem Glauben, beruhende. Sie hat keine bessere und sicherere Gewähr als die Meinung eines Menschen, Gott vergebe die Sünden und verleihe das ewige Leben, d. h. die Hoffnung ist keine theologische Tugend mehr. An einer solchen Hoffnung, deren Grund nicht der Glaube, sondern eine subjektive Meinung ist, bewahrheitet sich darum das Schriftwort auch am meisten: zur Zeit der Anfechtung fallen sie ab. Büßt der Mensch durch irgend ein Ereigniß das Vertrauen auf sich selbst ein, so schlägt diese Scheinhoffnung in Verzweiflung um.

2) Die Tugenden werden durch die ihnen entgegengesetzten Handlungen verloren; der Glaube demnach durch Unglaube, die Hoffnung durch Verzweiflung, die Liebe aber durch jede Todsünde, weil diese ein der Liebe widersprechender Akt ist [1]). Durch die Todsünde wendet sich der Mensch von Gott ab, weßwegen er auch verdient, daß ihm der Herr seine Gnade entzieht. Ohne Gnade aber mag die Liebe, dieses reine Himmelskind, nimmer bestehen. Mit dem heiligen Geiste zieht sie ein in das Herz, mit ihm zieht sie aus [2]). Die läßliche Sünde ist nur eine Störung an der Oberfläche des christlichen Lebens und dringt nicht bis zum Centrum vor, wo die Liebe ihren Sitz hat, deßwegen wird sie auch durch solche Sünden nicht verloren. Der Mensch kehrt sich durch sie von Gott nicht ab,

1) Cf. §. 83.

2) Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Rom. 5, 5.

darum wendet sich der Herr auch nicht von ihm weg [1]). Vorbereitet wird jedoch durch die läßlichen Sünden der Verlust der Liebe, aber weder verloren noch vermindert. Schön setzt beides Franz Sales in dem schon öfter angeführten Werke auseinander in den Worten; die Neigung, die uns zu sehr an den Besitz der Creaturen fesselt, hebt die geistige Vertraulichkeit zwischen Gott und uns auf, zu welcher die Liebe, als wahre Freundschaft, uns anregt, weßhalb sie uns auch um alle innerliche Hülfe und Gnade bringt, die gleichsam die Lebensgeister der Seele sind, aus deren Mangel dann eine gewisse geistliche Lähmung entsteht, die, wenn ihr nicht abgeholfen wird, den Tod der Seele nach sich zieht. Ueberhaupt kann die Liebe, als thätige Eigenschaft, nicht lange unthätig sein, ohne zu ersterben. Innig drängt die Liebe das Herz, dem sie vermählt ist, sich an guten Werken fruchtbar zu machen, da sie sonst vergeht [2]). Wie aber die Seele nicht allmälig, sondern in einem Augenblick den Körper verläßt, so scheidet auch die Liebe in einem Augenblick, wenn das Herz von den Leidenschaften so zerstört wird, daß sie nicht mehr darin herrschen kann; denn von so hohem Adel ist sie, daß sie aufhört zu leben, sowie sie aufhört zu herrschen. Allerdings wächst die Liebe und vergrößert sich von Stufe zu Stufe, von Vollkommenheit zu Vollkommenheit [3]), je nachdem wir durch unsere Werke oder den Empfang der heiligen Sakramente ihr Raum geben; nimmermehr aber vermindert sie sich durch allmälige Abnahme ihrer Vollkommenheiten; denn nicht den mindesten Punkt können wir von ihr verlieren, ohne sie ganz und gar zu verlieren [4]). Sehen wir uns jetzt nach den Gründen um, warum die Liebe

---

1) Si sustinebimus, et conregnabimus: si negaverimus, et ille negabit nos. II. Timoth. 2, 12.

2) Theotimus l. 4. c. 2.

3) Um Mißverständnisse zu vermeiden, lese man die Lehre von der Liebe nach. Würde nemlich die Liebe durch Hinzukommen einer neuen Liebe vermehrt werden, so könnte sie auch vermindert werden.

4) l. c. c. 4.

nicht vermindert werden kann, die Sales nicht angibt. Die erworbenen Tugenden sind durch Handlungen verursacht, hört die Ursache auf, thätig zu sein, so schwindet auch die Wirkung allmälig, d. h. höre ich auf, eine solche Tugend zu üben, so nimmt sie ab und verliert sich zuletzt ganz. Dieser Canon hat aber auf die Liebe keine Anwendung, weil sie nicht erworben, sondern eingegossen ist. Lasse ich auch ab, aktuell zu lieben, so ist der Habitus dennoch vorhanden, wie z. B. im Kinde nach der Taufe die Liebe ungeschmälert bleibt, wenn sie auch durchaus nicht bethätigt wird. Durch Ablassen von Liebeswerken wird sie also nicht vermindert. Die Verminderung muß also entweder von Gott oder von der Sünde ausgehen, Gott aber entzieht Niemanden seine Gnade, außer zur Strafe. Die Strafe ist aber immer Folge der Sünde, also wird die Liebe gar nicht vermindert, oder durch die Sünde. Es gibt nun aber eine doppelte Sünde, Tod- und läßliche Sünden. Durch die Todsünde wird die Liebe nicht vermindert, sondern geradezu aufgehoben. Die läßliche Sünde aber ist mit dem Gnadenstand, also auch mit der Liebe verträglich [1]; sie wen-

---

1) Similiter etiam nec per peccatum veniale charitas diminui potest, neque effective, neque meritorie. *Effective* quidem non, quia ad ipsam charitatem non attingit. Charitas enim est circa finem ultimum; veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea, quae sunt ad finem. Non autem diminuitur amor finis ex hoc, quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea quae sunt ad finem: sicut aliquando contingit, quod aliqui infirmi, multum amantes sanitatem, inordinate tamen se habent circa diaetae observationem: sicut etiam in speculativis scientiis falsae opiniones circa ea, quae deducuntur ex principiis, non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non *meretur* diminutionem charitatis. Cum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori. Deus enim non plus se avertit ab homine, quam homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad ultimum finem. Unde consequens est, quod charitas nullo modo diminui possit, directe loquendo: potest tamen indirecte dici diminutio charitatis dispositio ad corruptionem ipsius, quae fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis. Thom. 2. 2. 24. 10.

det sich von Gott nicht ab, darum entzieht Gott auch einem solchen Sünder seine Gnade nicht. Da aber die Gnade nichts Theilbares ist, kann er sie ihm auch nicht theilweise entziehen.

Zweites Kapitel.

Von den theologischen Tugenden insbesondere.

1) Vom Glauben und den mit ihm verwandten Tugenden.

§. 150.

Vom Glauben.

Der Glaube ist ein übernatürlicher Zustand der Seele, der sie geneigt macht, das, was Gott geoffenbart hat und die Kirche zu glauben vorstellt, als wahr anzuerkennen und festzuhalten.

1) Unterscheiden wir von dem, was man glaubt, dem Inhalte des Glaubens, die Ueberzeugung und Gewißheit, so ist beidemal der Glaube ein Geschenk Gottes, ein übernatürlicher Zustand. Gehen wir nemlich vom Inhalte des Glaubens aus, so muß dieser von Gott kommen, weil er sich mit übernatürlichen Wahrheiten befaßt. Hinsichtlich der Aufnahme des geoffenbarten Inhalts von Seite des Gläubigen wird eine äußere anregende Ursache, die Predigt, durch Worte oder Thatsachen erfordert. Diese allein reicht aber nicht hin, da nicht Alle, die das Wort Gottes hören, es auch im Herzen aufnehmen. Wir müssen daher noch eine andere innere Ursache setzen, der gemäß der Herr das Herz der Hörer öffnet, daß sie auf das, was ihnen vorgetragen wird, achten [1]). Es ist darum das Werk Gottes, daß wir an den glauben, den er gesandt hat. Joh. 6, 29. Wenn nemlich der Mensch die

1) Act. 16. 14.

Glaubenswahrheiten annimmt, so anerkennt er etwas als wahr, was über seine natürliche Erkenntniß hinausgeht, daher die Beistimmung nur durch eine übernatürliche Wirksamkeit zu erklären ist [1]). In der Geneigtheit des Willens, das Wort Gottes anzunehmen, besteht aber der Glaube. Man darf jedoch nicht meinen, als ob dem zu Folge blos der Wille eines übernatürlichen Zustandes bedürfe, denn er ist für die Vernunft nicht weniger nöthig. Wenn ich auch glauben will, kann ich darum noch nicht mit Freudigkeit und Leichtigkeit glauben, sondern die Vernunft muß durch einen Zustand vervollkommnet werden, daß sie das gerne annimmt und sich dem ganz unterwirft, was der Wille anzunehmen gebietet. Die Vernunft darf nicht hinter dem Willen zurückbleiben, sondern sie soll die Glaubenswahrheiten mit eben der Leichtigkeit umfassen, als der Wille bereit ist, sie anzunehmen.

2) Der Inhalt des Glaubens ist von Gott gegeben, der Kirche anvertraut und beschäftigt sich blos mit Gott und dem, was auf Gott Beziehung hat. Wenn wir das, was geglaubt wird, betrachten, sagt Thomas, so ist es nicht nur allein Gott, sondern noch vieles Andere, das jedoch nur insofern Gegenstand des Glaubens ist, als es in Beziehung zu Gott steht [2]). Es hat zwar nicht Jeder die Verpflichtung, den ganzen Inhalt des Glaubens zu wissen, doch müssen Alle von den Hauptwahrheiten Kenntniß haben. Die Theologen unterscheiden bei der Frage, welche Glaubensartikel Jeder nothwendig wissen müsse, eine doppelte Nothwendigkeit. (Necessarium necessitate medii, necessarium necessitate praecepti.) Einige Lehren muß man kennen, weil ihre Nichtkenntniß, gleich-

---

1) Ergo divinitus data sapientia, quae est virtus patris, excitat quidem nostrum liberum arbitrium, admittit autem fidem, curamque et attentionem remuneratur electionis suprema communicatione. Clem. Alex. stromat. l. 5. S. 213.

2) Th. 2. 2. 1. 1.

viel ob verschuldet oder unverschuldet [1]), von der Seligkeit ausschließt, sofern das nothwendige Mittel zur Erreichung derselben fehlt. Unter diese gehört, dem Ausspruche des Apostels [2]) gemäß, die Lehre von dem Dasein Gottes, der Vorsehung und ewigen Vergeltung. Weil uns sodann kein anderer Name gegeben ist, in dem wir selig werden können, als der Name Jesu [3]), so ist das zweite Geheimniß, das Alle kennen müssen, das von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Keiner kann aber die Lehre von der Menschwerdung Christi kennen, außer er wisse auch von der göttlichen Dreieinigkeit, weil im Geheimniß der Menschwerdung enthalten ist, daß der Sohn Gottes Fleisch wurde, daß er durch die Gnade des heiligen Geistes die Welt erneuerte, daß er vom heiligen Geist empfangen wurde. So ist das Geheimniß der Dreieinigkeit der dritte Punkt, dessen Kenntniß sich Jeder erwerben muß, wenn er selig werden will. Die Kenntniß anderer Lehren ist durch eine bestimmte Vorschrift geboten, deren Nichtbeachtung Sünde ist. Hieher gehören das apostolische Glaubensbekenntniß, die zehn Gebote, das Vaterunser und das Nöthige von den Sakramenten. Es muß jedoch das Gesagte noch näher bestimmt werden durch Beantwortung der Frage, ob man diese Glaubenswahrheiten entwickelt und klar (explicite) wissen müsse, oder ob es an der Bereitwilligkeit, sie zu glauben, wenn man sie inne wird (implicite), genüge. Einstimmig lehren alle Moralisten, es sei eine wirkliche (explicite) Kenntniß derselben nöthig, und Innocenz XI. hat die Proposition, welche lehrt, daß man ein Beichtkind absolviren könne, wenn es auch in Glaubenssachen ganz unwissend sei, verworfen [4]). Die übrigen nicht namhaft gemachten Lehrstücke

---

1) Eltern und Seelsorger sind unter einer Todsünde verpflichtet, ihre Angehörigen in allen nachstehenden Lehren zu unterrichten.

2) Hebr. 11, 6.

3) Act. 4. 12.

4) Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia myste-

aber soll Jeder, wenn er sie auch nicht wirklich kennt, wenigstens implicite glauben, dadurch, daß er glaubt, was die Kirche glaubt [1]).

3) Der Glaube ist ein Wissen von Gott und göttlichen Dingen, aber ein gewolltes Wissen. Jene Wahrheiten, welche sich der Vernunft so aufdringen, daß sie gar nicht in Abrede gestellt werden können, werden nicht geglaubt, sondern gewußt, sind sie aber nicht so beschaffen, daß sie aus sich selbst Anerkennung erzwingen, sondern ist es dem Menschen anheimgestellt, ob er sie annehmen will oder nicht, so heißt diese Annahme Glauben (im weitesten Sinne des Wortes). Ist diese Annahme oder Anerkennung mit dem Bedenken verbunden, es könnte auch anders oder gar nicht so sein, so heißt man das Meinen. Ist die Zustimmung aber frei von allem Bedenken, frei von aller Furcht, es möchte sich auch anders verhalten, so ist das Glauben (im engeren Sinne) [2]). Diesem dem wahrhaft religiösen Glauben kommt die größte Gewißheit zu [3]), denn das, was er glaubt, ist zugleich der Grund, warum er es glaubt, oder wie die Scholastiker kurz und treffend sagen: der Inhalt des Glaubens (materiale fidei) ist auch der Grund des Glaubens (objectum formale). Besser kann die Wahrheit eines Glaubenssatzes nicht demonstrirt werden, als daß man sagt, er ist eine Offenbarung Gottes. Beweisen heißt nemlich

---

riorum fidei, et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium S. S. Trinitatis, et Incarnationis D. N. Jesu Christi... sufficit illa semel credidisse.

1) Implicite credere dicitur, qui credit aliquid explicite, in quo alterum implicite est, v. gr. si credas, quod credit ecclesia. Liguori l. c. lib. 3. tract. 1. cap. 1. no. 2.

2) Fides autem progressa per sensilia, relinquit opinionem: contendit autem ad ea, quae mendacio careat, et permanet in veritate. Clem. Alex. strom. lib. 2. S. 76. cf. Bernh. de contempl. l. 5. c. 3.

3) De iis, quae cognovit futuris, et quae adhuc sub visum non cadunt, tam certam habet persuasionem, ut ea magis adesse putet, quam quae sunt praesentia. Clem. Alex. strom. l. VII. c. 12. S. 358.

nichts Anderes, als eine Wahrheit dadurch gewiß machen, daß man sie von einem unfehlbar gewissen Princip ableitet. Das göttliche Wort und Gott hat aber keine höhere Gewähr als wieder Gott. In Ihm hat aber der Gläubige auch die höchste Gewähr, denn es gibt keinen sicherern Grund für ihn als die Wahrhaftigkeit Gottes. Das Wesen Gottes schließt jeden Irrthum aus, die endliche, veränderliche Intelligenz des Menschen schließt, wenigstens der Möglichkeit nach, jeden Irrthum ein. Es gibt darum kein verkehrteres Thun, als den Glauben durch Vernunftgründe stützen und ihm dadurch erst die Gewißheit verleihen zu wollen [1]). Dadurch wird er geradezu von Gott abgelöst und ihm ein Vernunftgrund als Fundament unterlegt. Die Folge dieses Verfahrens ist aber, daß er hiedurch seine Gewißheit einbüßt. Will ja selbst die Vernunft, wenn sie nicht verbildet ist, für ihre Erkenntnisse einen höheren Grund und darum sucht sie immer und immer den höchsten und letzten Grund für Alles nicht in sich, sondern in Gott.

4) Der religiöse Glaube, so viel wird sich aus dem Gesagten sicher ergeben, ist ein gewolltes Wissen von Gott und göttlichen Dingen wegen Gott. Weil es Gott geoffenbart hat, darum wird es geglaubt [2]). Die göttliche Auctorität beugt

---

1) Quis est ergo adeo impius et a Deo alienus, ut Deo non credat, et probationes a Deo postulat, tanquam ab hominibus? Clem. Alex. strom. l. 5. S. 188 C.

2) Nulla enim fidelibus potest accidere dubitatio in iis, quorum deus auctor est, qui est ipsa veritas. Cathech. rom. p. 1. c. 1. q. 1. Sequitur fidem Deo esse habendam summe, hoc est, per se, sine alieno testimonio, vel interveniente argumentorum probatione, eo solum pure et simpliciter, quia Deus *dixit:* ut hoc solum tota sit causa et fundamentum credendi verbis Dei... Nam si verbis Dei non propterea credo quia ipse dicit, sed aliud requiro testimonium, aut probationem, tunc magis alteri cuipiam credo quam Deo. Aut si ob rationis meae duntaxat ad stipulationem credo, tum potius mihi quam Deo credo: et me supra Deum pono, meae rationi aut sensui meo plus credens quam Deo. Raymund. d. Sab. theol. nat. c. 209.

die menschliche Seele, daß sie ihr Wissen auf ihn als ihr letztes Ziel richtet und es ihm in freiwilligem Gehorsame zum Opfer bringt. Der Glaube ist ein freies, aus Ehrfurcht vor Gott übernommenes Anerkennen der Wahrheit und darin besteht seine Tugendhaftigkeit. Ist aber allein der gläubig, welcher wegen Gott glaubt, so folgt sofort von selbst, daß der Gläubige auch allen von Gott geoffenbarten und von der Kirche als solchen erklärten Wahrheiten seine Zustimmung geben wird. Mit der Läugnung eines einzigen Artikels ist der Stand des Glaubens aufgehoben, weil eine wesentliche Eigenschaft des Glaubens, das wegen Gott Glauben, fehlt. Der Häretiker [1]) mag zwar blos einen oder den andern Glaubenssatz und somit nicht den ganzen Inhalt des Glaubeus verwerfen, die Hauptsache, den Grund des Glaubens, das wegen Gott Glauben (objectum formale) das hat er ganz verworfen. Glaubt er nemlich deßwegen, weil Gott es gesagt hat, so muß er Alles, was Gott geoffenbart, glauben. Glaubt er aber nicht aus diesem Grunde, so ist sein Glaube kein religiöser, keine Tugend mehr [2]). Er unterwirft den Inhalt des Glaubens seiner Vernunft und wählt sich heraus, was ihm zusagt, und dieser Glaube hat nicht mehr und nicht weniger sittlichen Werth, als der Glaube, der Mond sei bewohnt. Treffend sagt Thomas: wer an der Kirche, als der untrüglichen, göttlichen Glaubensregel nicht festhält, welche ein Ausfluß der göttlichen Wahrheit ist, der hat den Zustand des Glaubens ver-

---

1) Tertullian bemerkt mit Recht, daß das Wort, durch welches die griechische Sprache die Irrlehre bezeichnet, Häresis, Wahl heiße, weil derjenige, welcher sich von der Kirche trenne, eigene Meinung wählet.

2) Liguori beantwortet die Frage, ob der, welcher mehrere Glaubensartikel läugne, auch mehrere Sünden begehe, mit Nein. Ratio, quia objectum fidei nequit dici multiplex, cum revera unicum tantum sit, nempe veracitas dei revelantis; idcirco, qui unum fidei articulum negat non minus est infidelis, quam qui omnes negat; et ita contra, qui plures negat articulos, non magis est infidelis, quam qui negat unum. l. c. lib. 2. cap. 2. dub. 3. n. 2. n. 50.

loren und das, was er noch glaubt, hält er auf eine andere Weise fest als durch den Glauben. Hält deßwegen Einer von der Kirchenlehre nur das fest, was ihm zusagt und verwirft er das Uebrige, so glaubt er nicht der Kirchenlehre als unfehlbarer Glaubensregel, sondern sich selbst. Ein Irrlehrer daher, welcher hartnäckig einem Glaubensartikel widerspricht, hält auch an den übrigen nicht als Gläubiger fest, durch kindliche Hingabe an die göttliche Wahrheit, denn die Gründe seines Glaubens sind sein Eigenwille und seine Einsicht [1].

5) Weil der Glaube auf keiner Nöthigung beruht, sondern auf einem freien Willensakte, darum kann er verdienstlich sein. Der Annahme einer mathematischen Wahrheit aber geht jedes Verdienst ab, weil die Vernunft durch Klarheit und Deutlichkeit der Sache selbst zum Anerkennen genöthigt wird. Kann der Glaube verdienstlich sein, so ist er es darum nicht aus sich selbst, sondern nur sofern er durch die Liebe, die Quelle alles Verdienstes beseelt ist. Die Frage ist übrigens der Erörterung noch werth, ob das Verdienst des Glaubens in dem Grade geringer wird, als die Wahrheit des Glaubenssatzes durch Vernunftgründe erleuchtet wird? Man erinnere sich dessen, was wir im ersten Theil über das Verhältniß der Sinnlichkeit zum freien Willen anführten, denn es gilt hier ganz Dasselbe. Gehen die Vernunftgründe dem Glauben voran, so ist dieses immer ein Zeichen eines dem Glauben nicht geneigten Willens und vermindert darum das Verdienst des Glaubens, weil er mehr oder weniger durch anderswoher genommene Gründe genöthigt werden will. Wie bei den sittlichen Tugenden ein vorhergehender Affekt den Werth derselben vermindert, denn sie sollen nach dem Urtheil der Vernunft und nicht nach dem Antrieb der Affekte geübt werden, so soll auch der Mensch den Inhalt des Glaubens nicht durch Gründe der Vernunft, sondern durch die göttliche Auctorität

1) Cf. Thom. 2. 2. 5. 3.

bewogen annehmen. Ist aber der Glaube das Erste, nimmt Jemand einen Glaubenssatz an, weil er von Gott geoffenbart ist und sucht er aus Liebe zu Gott und zur Wahrheit auch noch andere Gründe für ihn, so wird dadurch das Verdienst, statt vermindert, vermehrt, denn es ist ja ein Vorzug, wenn alle Kräfte des Menschen zum Dienste Gottes aufgeboten und in seinem Dienste verwendet werden. Zudem können diese Gründe nie so beweisend sein, daß sie zur Anerkennung zwingen und damit das Verdienst des Glaubens aufzuheben im Stande wären. Das Geheimniß bleibt, und blos der Nachweis kann geliefert werden, daß es nicht unvernünftig ist.

6) Haben wir bisher jene Eigenschaften (mit Ausnahme von n. 5) des Glaubens beschrieben, die sowohl dem todten als lebendigen zukommen, so verlangt die Vollständigkeit, daß wir dem durch die Liebe belebten noch kurz unsere Aufmerksamkeit insbesondere schenken. Manche Protestanten meinen, der confessionelle Unterschied in der Lehre vom Glauben liege besonders darin, daß die katholische Kirche ihn in die Vernunftthätigkeit setze, während er nach Luther den ganzen Menschen umfasse. Das Letztere ist nun entschieden falsch, wohingegen an der ersten Behauptung etwas Wahres ist. Haben die Tugenden ihren Sitz in den Vermögen, so wird man, wenn sie scharf von einander unterschieden und nach ihrer Eigenthümlichkeit von einander abgegränzt werden, nicht umhin können, den Glauben vorzüglich dem Erkenntnißvermögen zuzuweisen [1]). Besonders ist dieses beim todten Glauben der Fall. Dieser nimmt blos an, was geglaubt werden soll, der lebendige aber nimmt es in sich auf, jener glaubt blos theoretisch, dieser praktisch, jener kennt Gott, dieser anerkennt und

---

1) Argumenta autem omnia, quae facimus hactenus, aperte demonstrant, fidem esse in intellectu . . . Quibus addere possumus testimonium S. Augustini in lib. de praedest. Sanctorum, c. 2. ubi dicit, credere, nihil esse aliud, nisi cum assensu cogitare; ita ut cogitare sit quasi genus, assensus quasi differentia. Bellar. l. c. de justif. l. 1. c. 6. cf. Thom. 2, 2. q. 4. a 2.

umfaßt ihn, jener eignet sich die Glaubenswahrheiten nur mit dem Verstand, dieser mit seiner ganzen Persönlichkeit an. Der lebendige Glaube bringt daher, nach Möhlers trefflicher Erklärung [1]), den Menschen in eine wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christus, erfüllt mit unendlicher Hingebung an Gott, mit dem tiefsten Vertrauen auf ihn, mit voller Demuth und inniger Liebe gegen ihn, befreit den Menschen von der Sünde und läßt alle Geschöpfe in Gott anschauen und lieben. Das ist die katholische Lehre von dem durch die Liebe belebten, rechtfertigenden Glauben. Erwägt man diese Worte aber genauer, so ist ersichtlich, daß in ihm das Wesen aller drei theologischen Tugenden enthalten ist. Scheidet man nun, was streng zur Natur des Glaubens gehört, von dem, was der Hoffnung und Liebe anheimfällt, so fällt das theoretische Erkennen mehr dem Glauben, das praktische Umfassen mehr der Liebe anheim. Oder, wenn man einmal einen Unterschied zwischen Glauben und Liebe statuirt, worin sonst soll der Unterschied bestehen? Wäre daher je ein confessioneller Unterschied in den oben angeführten Worten enthalten, so würde er, wenn man sagt, die katholische Lehre setze den Glauben vorherrschend in das Erkenntnißvermögen, zu ihrem Vortheil und nicht zu ihrem Nachtheil ausfallen. Ihre Fassung wäre die wissenschaftlich schärfere und bestimmtere.

§. 151.

Das Wissen.

Weil das Erkennen ebensosehr zu unserer geistigen Natur gehört, wie das Wollen, so ist auch ein unauslöschlicher Trieb in uns, die Wahrheit zu erkennen und nicht blos diese oder jene Wahrheit, sondern alle Wahrheit. Gott aber ist die Wahrheit. Joh. 14, 6. Daher auch das Verlangen, die Wahrheit

---

1) Symbol. S. 152. 5te Aufl.

zu erkennen und nicht blos diese oder jene Wahrheit, sondern alle Wahrheit. Gott aber ist die Wahrheit. Joh. 14, 6. Daher auch das Verlangen die Wahrheit zu erkennen aus der Gravitation der Seele zu Gott hin stammt, und nimmer würden wir dieselbe so sehnsüchtig suchen, wenn nicht alle Wissenschaften Reflexe der göttlichen Wahrheit wären. Einige Gläubige haben aber nicht nur den Drang, sondern auch die Pflicht, vom Glauben zum Wissen fortzuschreiten. Es lassen sich, sagt Hugo von St. Viktor, drei Klassen von Gläubigen unterscheiden. Einige glauben nur in einfach frommer Hingebung, ohne sich mit der Vernunft Rechenschaft darüber zu geben, warum etwas geglaubt oder nicht geglaubt werden müsse. Andere sind der Vernunftgründe ihres Glaubens bewußt (durch welche zugleich Ungläubige oder Kezer widerlegt werden können). Noch Andere fangen in Reinheit des Herzens schon innerlich an zu schmecken, was sie glauben. Bei der ersten Klasse ist allein Frömmigkeit der Glaubensgrund, bei der zweiten kommt noch die vernunftmäßige Ueberzeugung hinzu; bei der dritten gibt die Reinheit der Anschauung die volle Gewißheit. Der Geist nemlich, durch Vernunftgründe gestärkt und gehoben, gelangt zu höherer Glaubensinnigkeit, durch diese aber wird er so geheiligt und gereinigt, daß er nun im Herzen gewissermaßen schon zu kosten und zu schmecken anfängt, was er in seiner Glaubensgluth gerne deutlich schauen möchte .... So gibt es also drei Stufen im Glauben, durch welche dieser in seinem Wachsthume zur Vollendung fortschreitet [1]). Mit der zweiten Stufe beschäftigen wir uns jezt. Wie nemlich der Glaube nach der Willensseite nicht todt bleiben, sondern in Liebe thätig sein soll, so soll er auch nach der Erkenntnißseite hin nicht als etwas Todtes in der Seele ruhen, sondern sie durchdringen und ebenso von ihr umfaßt und durchdrungen werden. In dieser Thätigkeit des Geistes beruht denn auch das Wissen, im Unterschiede vom Glauben, wie Thomas sagt: der Glaube nimmt die Wahrheit an, das Wissen sucht

1) Hugo Vict. de sacram. 1. p. X. c. 4.

sie mit dem Geiste zu durchdringen [1]). Oder nach Bernhard: das wahre Erkennen hat nicht blos die Gewißheit der Wahrheit (wie der Glaube), sondern auch das Wissen um dieselbe. Das Ergebniß dieser Thätigkeit aber ist die wahre, die heilige Wissenschaft. Nicht nur sofern sie sich mit dem Heiligen beschäftigt, sondern auch sofern sie eine Gabe des heiligen Geistes ist. Bei dem Gläubigen, der auf dieser Stufe steht, wird dieses Streben auch nicht blos eine vorübergehende Anwandlung sein, sondern eine andauernde Beschaffenheit seiner Seele, sofern der Geist der Weisheit und Wissenschaft über ihm ruht. Jesai. 11, 2.

Das Umfassen und Durchdringen des Glaubensinhaltes besteht darin, daß die Erkenntniß von allem Unvollkommenen und Mangelhaften mehr und mehr gereinigt wird, um die übersinnliche geoffenbarte Wahrheit nicht durch grobsinnliche Auffassung zu entweihen. Sodann aber dringt der Wissende in das Innere der Sache ein, sucht die den Thatsachen zu Grunde liegenden Gedanken heraus und faßt sie in ihrem Zusammenhange auf, während der einfach Gläubige sich mit der unmittelbaren Kenntniß des Glaubensinhaltes begnügt [2]). Er zeigt nicht nur, daß der Glaube der Vernunfterkenntniß nicht widerstreitet, sondern daß diese sich in jenem vollendet. Dabei ist offenbar, daß, je stärker das Licht der von Oben ertheilten Erkenntniß ist, er sein Ziel um so leichter erreicht. Daß dieses Wissen, das auf den Glauben gebaut ist, diesen nicht zerstört und überflüssig macht, erhellt schon aus dem vorigen §. Im Gegentheil, statt den Glauben zu untergraben, stärkt und kräftigt es die Ueberzeugung, so daß das Wissen, diese Frucht des Glaubens, auf den Glauben selbst wieder wohlthätig zurückwirkt. Dieses ist denn auch das Wissen, von welchem es

1) Thom. 2. 2. q. 8 a 6.

2) Aliud est scire tantummodo, quid homo credere debeat: aliud scire, quemadmodum hoc ipsum quod creditur et piis opituletur et contra impios defendatur. Aug. 14 de trinit. cp. 1. (c. 3.) und Clemens Alex. stromata l. 6. p. 281.

im Buche der Weisheit heißt: dieselbe (die Weisheit) führte den Gerechten auf rechten Wegen und zeigte ihm das Reich Gottes und gab ihm die Erkenntniß des Heiligen. Sap. 10. 10.

Was das religiöse Wissen von der Philosophie (Weltweisheit) charakteristisch unterscheidet, das ist der verschiedene Ausgangspunkt derselben. Das religiöse Wissen geht von Gott aus; in ihm erkennt es die Welt ihrem Wesen nach, überhaupt alle Wahrheit, denn in Gott ist Denken und Sein identisch, darum ist er die Wahrheit. Je mehr daher der menschliche Geist in Vereinigung mit dem göttlichen bleibt, desto mehr bleibt er in der Wahrheit, je mehr er sich aber von ihm trennt, desto mehr fällt er der Lüge und dem Irrthum anheim. Aus diesem Grunde ist Unwahrheit und Irrthum eine Sünde, sie bestehen ja in der Trennung von der göttlichen Weisheit, sowie andererseits das wahre Wissen und die wahre Wissenschaft eine Tugend ist, weil sie ein der göttlichen Weisheit gemäßes und in Vereinigung mit der göttlichen Vernunft bleibendes Erkennen ist. Im Gegensatze hievon geht die Weisheit dieser Welt vom Ich, vom Selbstbewußtsein aus. Bleibt sie innerhalb desselben stehen und will sie alle Wahrheit in sich schauen und begreifen, so ist damit volle Lossagung und Trennung von Gott gesetzt und ihr Resultat ist die vollendete Unwahrheit und Lüge [1]). Schreitet sie aber vom Geschöpfe zum Schöpfer fort, so daß sie nach Durchforschung der Welt bei Gott anlangt und nun ihr Erkennen an der ewigen Wahrheit rektificirt, so enthält sie Wahrheit und zwar um so mehr, je mehr sie Dieses thut.

Durch die Darstellung und Auffassung selbst wird die Frage, ob dieser Punkt in die Moral gehöre, erledigt sein.

---

1) Bedenkt man, daß der Mensch ein Ebenbild Gottes ist, so ist es so natürlich, daß, je mehr der Mensch sich selbst erkennt, er auch Gottes bewußt wird und ihn erkennt. Würde sich die Philosophie darauf legen, die von Gottes Hand in unsern Geist geschriebene, durch die Sünde aber zur Hieroglyphe gewordene, Schrift zu enträthseln, sie würde auf diesem Wege weiter kommen, als auf dem jetzt eingeschlagenen.

§. 152.

Das Bekenntniß.

In der Offenbarung seines Glaubens vor Andern durch Wort und That, überhaupt durch ein äußeres Zeichen, besteht das Bekenntniß.

1) Weil Worte der bestimmte Ausdruck für den innern Gedanken, darum auch für den Glauben sind, besteht das Bekenntniß wie die Verläugnung des Glaubens hauptsächlich im Worte. Die Aneignung von Gebräuchen, z. B. Kniebeugungen, Räucherungen, sowie das Anwohnen beim Gottesdienst[1]), sind übrigens auch Zeichen des Glaubens, und darum kann auch durch diese der Glaube, der wahre sowohl als der falsche, bekannt werden. Ja, selbst Schweigen und Verstummen kann Zeichen der Zustimmung, beziehungsweise der Verläugnung sein. Darum sagen wir, daß das Bekenntniß in der Offenbarung seines Glaubens durch ein äußeres Zeichen überhaupt bestehe.

2) Daß das Bekenntniß des Glaubens nothwendig sei, lehrt der Apostel in den Worten: mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit und mit dem Munde geschieht das Bekennt-

---

1) Catholici viventes inter haereticos, si ex praecepto magistratus contrahant matrimonium coram ministro haeretico, peccant contra fidem, etiamsi contraxerint ante, vel contracturi sint postea coram sacerdote catholico, testaturque contrahens ceremonia illa, se illum agnoscere verae fidei ministrum: quae sunt intrinsece mala, quia auctoritas ministri et consequenter doctrina ejus augetur, concurriturque ad ritus haereticos, quos minister isto actu exercet. Licite tamen contrahunt coram magistratu civili, vel potius testantur se contraxisse; modo prius, vel posterius ritu catholico contrahant: quia haec actio est instituta ad finem politicum, ut conjuges habeantur, et proles non censeantur illegitimae. Liguori l. c. lib. 3. tr. 1. cap. 3. n. 14. Und ebendaselbst no. 11. In Germania audire conciones haereticorum, deducere funus, assistere baptismo pro patrino, non habentur signa professiva fidei, vel communionis cum haereticorum sacris. Unde, seclusis aliis v. gr. scandalo, periculo, prohibitione etc., si ex justa causa fiant, licent.

niß zur Seligkeit, Röm. 10, 10., wie denn auch die Kirche das Bekenntniß von jeher als Pflicht gefordert hat. Zweifelhaft kann man nur darüber sein, wenn die Pflicht des Bekenntnisses eintrete. Fassen wir das Gebot negativ, so verpflichtet es als solches für immer, d. h. zu keiner Zeit und unter keinen Umständen darfst du deinen Glauben verläugnen [1]). Wie strenge die Kirche gegen die libellatici und lapsi verfuhr, ist bekannt. Die Glaubensverläugnung wird aber von Jesus auch so bestraft, daß er sich dessen am Gerichtstage schämen wird, der sich seiner schämt; daß er versichert, der werde das (ewige) Leben verlieren, der sein (zeitliches Leben durch Glaubensverläugnung) Leben retten wolle, wer aber um seinetwillen sein Leben verliere, der werde es retten. Luc. 9, 24—26. Und Matthäus zeichnete uns die Worte auf: wer mich vor den Menschen verläugnet, den will ich vor meinem Vater verläugnen, der im Himmel ist. Matth. 10, 33.

Schwieriger ist die Beantwortung der Frage, wenn der Christ positiv seinen Glauben bekennen müsse. Weil dieses Gebot ein affirmatives ist, so verpflichtet es zwar immer, aber nicht für immer (zu jeder Zeit), sondern blos dann, wenn es die Umstände verlangen. Die äußersten Grenzen sind: keiner verläugne seinen Glauben, und werfe die Perlen nicht den Schweinen vor. Näher läßt sich die Pflicht, seinen Glauben zu bekennen, so abgrenzen. In allen Fällen, wo das Schweigen der Erhaltung oder Verbreitung des Glaubens nachtheilig wäre, wenn Andere daraus auf die Unwahrheit oder Ungewißheit des Glaubens schließen würden, oder wo das Bekenntniß positiv zur Verbreitung des Glaubens dient, ist das Bekenntniß geboten. Ferner und noch bestimmter ist das Bekenntniß Pflicht, wenn Einer von der Obrigkeit über seinen

---

1) Ex eo enim quod aliud a se coli dicit, quam colit, negat quod colit, et culturam et honorem in alterum transfert, et transferendo jam non colit quod negavit. Dicimus, et palam dicimus et vobis torquentibus lacerati et cruenti vociferamur: Deum colimus per Christum. Tertull. Apolog. c. 21.

Glauben befragt wird, denn die gegentheilige Behauptung ist sowohl durch die Praxis der Kirche, als auch ausdrücklich durch Innocenz XI. verworfen [1]). Dasselbe gilt auch, wenn Jemand von einer Privatperson, publice, sagen die Moralisten und ich möchte es übersetzen mit: im Ernste und aus Interesse an der Sache, nicht aus bloßer Neugier, denn in diesem Falle kann ich ausweichend antworten, gefragt wird.

3) Zu den Zeiten der Verfolgungen kam es vor, daß Christen in feurigem Eifer, ohne alle Veranlassung, ein Glaubensbekenntniß vor der Obrigkeit ablegten. Dieser Eifer war ein unklarer, denn man braucht, ohne Veranlassung, seinen Glauben vor Ungläubigen nicht nur nicht zu bekennen, sondern man kann, nach den Regeln der christlichen Klugheit [2]), auch der Verfolgung entfliehen, wie es der heilige Cyprian gethan hat, der sich aber auch bei seiner Heerde wieder einfand, als seine Anwesenheit nothwendig war. In diesem Falle nemlich, wenn die Anwesenheit nothwendig ist, um Andere im Glauben zu stärken, dann ist der gute Hirte verpflichtet, sein Leben für seine Schafe zu lassen. Im andern Falle nicht. Ja, es kann das vermessene Bekenntniß sogar Sünde werden, weil man sich selbst der Gefahr aussetzt, den Glauben zu verläugnen. Die Kraft des Bekenners ruht auf der Demuth und es bewährte sich an Manchem das Wort: Uebermuth geht vor dem Untergange her und stolzer Sinn kommt vor dem Fall. Proverb. 16, 18.

Quintus, der unaufgefordert vor dem Proconsul Bekenntniß ablegte, fiel ab und die Kirche von Smyrna schreibt von ihm: wir geben denen, die von selbst hinzutreten, nicht Beifall. So zu thun lehrt auch das Evangelium nicht [3]). Anderer-

---

1) Si potestate publica, lautet die verworfene These, quis interrogetur, fidem ingenue confiteri, ut deo et fidei gloriosum consulo; tacere, ut peccaminosum per se non damno. Prop. 18.

2) cf. Matth. 10, 23.

3) Martyrerakten des hl. Polykarp cap. 4. ed. Hefele S. 279 ed. tertia.

seits gibt man durch solches Bekenntniß den Ungläubigen Gelegenheit zur Sünde, zum Morde. Darum „wartete er (Polycarp), daß er überliefert würde, wie auch der Herr gethan hat, auf daß wir seine Nachfolger würden, nicht nur sehend auf alles, was uns, sondern auch auf das, was dem Nächsten frommen möchte. Denn einer wahren und festgegründeten Liebe geziemt es nicht allein, selbst selig werden zu wollen, sondern auch zu wollen, daß alle Brüder selig werden [1])." Wir können nicht umhin, die schönen Worte Stollbergs, mit der er die montanistische Strenge Tertullians widerlegt, anzuführen. „Tertullian sagt: dieser Befehl (Matth. 10, 23) sei den Aposteln gegeben worden, weil durch sie das Evangelium noch hätte sollen verbreitet werden; daß aber jetzt der wahre Christ nicht der Marter noch dem Tod ausweichen dürfe. Er verbreitet sich über die ersprießlichen Früchte so die Verfolgungen in Belebung der Wachsamkeit, des Glaubens, der Tugenden mit sich bringen, und über das Heil des Martertodes. Beides ist allerdings wahr, darf aber darum, weil der Tod ihm willkommen ist, wenn er kommt, der wahre Christ, wo Liebe zu Gott und den Menschen es nicht erfordern, den Tod herbeirufen? Darf er unterlassen, für die Erhaltung seines Lebens zu sorgen? Oder soll er etwa der Pest nicht ausweichen, weil die Seuche seine Geduld im Leiden üben und ihn desto gereinigter aus dem Leben führen soll? Ist nicht für den, der sich aus dem Leibe der Sünde und des Todes herauswünschet, die in den Willen Gottes ergebene Geduld mit der Unvollkommenheit unseres Zustandes hienieden ein Mittel der Reinigung, der Heiligung? Ist nicht für den, der sich zu Jesu Christo hinsehnt, das Leben, welches ihn noch von seinem Anschauen trennt, beschwerlicher als der Martertod sein würde, der ihn zu Jesu Christo hinführen würde, wenn Jesus Christus ihn durch den Martertod zu sich

---

1) l. c. cap. 1. S. 277.

rufen wollte? Er wünsche dieses Heil! aber er dringe sich nicht da hinzu, wohin sein Herr und Gott ihn nicht ruft. Und Keiner darf sich als dazu berufen ansehen, der nicht der Ehre Gottes, das heißt, der Verherrlichung Gottes in den Menschen, des Heils seiner Brüder wegen, sondern aus vermessener Ungeduld sich der Gefahr aussetzt. Denn wer darf ohne diese Bedingung sich sagen, daß er sein Tagewerk, das Werk Gottes, vollendet habe? Und sollen wir nicht dem nachfolgen, der da sagte: Meine Speise ist die, daß ich thue den Willen dessen, der mich gesandt hat, und daß ich vollende sein Werk? Der Gefahr nicht ausweichen aus bloßem Verlangen nach dem Tode, ohne höheren Zweck der Pflicht und der Liebe, ist so wenig erlaubt als die Gefahr suchen. Wird derjenige mit gegründetem Vertrauen auf die Gnade Jesu Christi, ohne den wir nichts vermögen, rechnen dürfen, der sich selber führen will? der die Liebe verletzt, indem er den Verfolgern Anlaß zur Sünde wird [1])?"

2) Von der Hoffnung und den mit ihr verwandten Tugenden.

§. 153.

Die Hoffnung.

Hoffnung ist das vertrauensvolle Verlangen nach der ewigen Seligkeit durch die von Gott gegebenen Mittel.

1) Gewöhnlich führt man die Hoffnung als die zweite von den theologischen Tugenden, also in der Mitte von beiden stehend, auf. Nicht ohne Grund, denn sie nimmt ebenso an der Natur des Glaubens wie der Liebe Theil. Die Doppelnatur der Hoffnung besteht nemlich im Verlangen einer- und im Vertrauen andererseits. Das Objekt des Verlangens ist immer ein zukünftiges Gut, wird es erreicht, so hat das

---

1) Stollberg, Geschichte der Relg. Jesu Christi. Bd. 8. S. 472.

Sehnen und Begehren des Willens Ruhe gefunden. Es ist gesättigt und die Hoffnung in Freude übergegangen. Dieses Objekt ist für die Hoffnung, als theologische Tugend, Gott. In sich und in allem Geschaffenen kann nemlich die Seele keinen festen Anker werfen, weil es als Geschaffenes keine Gewähr des Fortbestandes in sich trägt. Sie sucht daher den Grund, in dem sie ruhen mag, außer sich, in dem Ewigen. Ebenso und aus demselben Grunde strebt Alles im Menschen nicht nach ihm, als Endziel, sondern sucht dasselbe außer ihm, im Unvergänglichen. Dieser höhere Grund oder Gott ist darum durch die Hoffnung dem Menschen als Unterlage einzig sichere Gewähr und als Ueberlage letztes Endziel. Weil wir aber irdisch sind und durch die Sünde eine Neigung zum Irdischen erhalten haben, verlangt der Mensch gerne das sichtbare irdische Gut. Um ihn von diesem Kleben an der Scholle frei zu machen und ihm ein Verlangen nach jenen höheren Gütern einzupflanzen, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, ist darum ein übernatürlicher Zustand vonnöthen, der, weil das Verlangen eine Funktion des Willens ist, vorzüglich im Willen ruht. Durch die Hoffnung soll aber das Verlangen nach dem Irdischen und Endlichen nicht ganz verschlungen werden, denn als irdische Wesen bedürfen wir dessen, jedoch nur insoweit sollen wir dasselbe verlangen, als es uns zum höchsten Gute führt. Werden die Geschöpfe als selbstständige Güter gesucht, so verkehren sie sich in Uebel, indem sie uns von Gott, dem Urheber der Seligkeit, abziehen, und dieses Verlangen ist mit der Hoffnung unverträglich.

Nach dieser Seite, soweit die Hoffnung ein Verlangen ist, hängt sie mit der Liebe zusammen. Ja, Liguori nennt sie geradezu amor concupiscibilis. Die Hoffnung verlangt nemlich Gott nicht wegen seiner, sondern wegen ihrer, als Verleiher der Seligkeit. Das Verlangen und die Liebe zu Gott, die in dieser Hoffnung eingeschlossen ist, ist noch eine unvollkommene (spes informis). Tritt jedoch die Charitas zur Hoffnung, so streift dieselbe ihre

egoistische Richtung ab und gewinnt eine vollkommene Gestalt (spes formata). Der Wille sucht jetzt mehr Gott als sich. Die Hoffnung hat darum nicht aufgehört, obwohl das Selbstische derselben mehr in Hintergrund getreten ist, sondern sie wurde vollkommener. Auf gleiche Weise, sagt Franz Sales [1]), lieben wir durch die Hoffnung Gott, nicht daß er unser Gut sei, sondern weil er es ist; nicht damit er unser werde, sondern weil wir sein sind; nicht als ob er wegen unser da wäre, sondern weil wir wegen seiner da sind. Denn es findet ein großer Unterschied zwischen den Worten statt: ich liebe Gott für mich, und: ich liebe Gott um meinetwillen. Denn sage ich: ich liebe Gott für mich, so sage ich dadurch gleichsam: ich erfreue mich, daß Gott mein Antheil, mein höchstes Gut ist und sehne mich, ihn zu besitzen. Wer aber spräche: ich liebe Gott um meiner selbst willen, der würde die Gottesliebe zum Mittel der Eigenliebe machen. Wer Gott wahrhaft liebt, hegt ohne Zweifel die größten Hoffnungen; aber diese Hoffnungen sind nicht die Beweggründe der Liebe, sondern umgekehrt ist die Liebe der Grund der Hoffnung. Wir handeln nicht mehr um unserer Seligkeit willen, sondern richten unsere Handlungen unbedingt nach dem Willen Gottes, Ihm unser künftiges Wohl anvertrauend. In der Verkennung dieses Verhältnisses der Liebe zur Hoffnung hat der Irrthum Fenelons und der Madame Guyon ihren Ursprung. Sie glaubten, die Liebe verdränge die Hoffnung ganz und gar, und meinten darum, man soll Gott lieben mit Verzichtleistung auf die Seligkeit. Allein hienieden sind einmal Glaube, Hoffnung und Liebe, wenn auch die Liebe die höchste unter ihnen ist und das ist gerade die hohe Bedeutung der Hoffnung in dieser heiligen Trias, daß sie, auf den Fortbestand der Persönlichkeit gebaut, diese conserviren soll und ihre Geltendmachung ist darum das beste Correctiv gegen die einseitige Hervorhebung

---

1) Von der Liebe Gottes l. 2. c. 17.

des hingebenden und aufopfernden Moments in der Liebe. Wir haben Oben ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß wenn die Liebe auch alle Tugenden verkläre und zu einer einheitlichen Harmonie zusammenschließe, sie sie doch nicht absorbire. Die Gnade hebt die Natur nicht auf und eine Selbstsucht, die selig werden oder mit andern Worten sich in Gott vollenden will, ist von der Persönlichkeit des Menschen unzertrennlich [1]). Er ist ein Selbst und soll nicht buddhaistisch sich in das All verlieren, im Absoluten aufgehen, sondern wie ihn Gott als Persönlichkeit, als Selbst geschaffen, so soll er sich auch als solche behaupten, aber nur nicht im Gegensatz gegen Gott, sondern in Einstimmung mit ihm. Nimmer wird die Liebe ohne Furcht sein, aber diese ist lauter; nimmer ohne Verlangen, aber dieses ist geordnet. Das Verlangen wird durch die Vermittlung der Liebe wohlgeordnet, wenn das Böse durchaus verworfen, das Bessere dem Guten vorgezogen und das Gute nur um des Bessern willen begehrt wird. Und ist durch die Gnade Gottes dieses Ziel vollkommen erreicht, so wird der Leib sammt allen leiblichen Gütern blos um der Seele willen, die Seele um Gottes willen, und Gott um seiner Selbst willen geliebt. Bernh. de diligendo deo. c. 14. Man kann sogar sagen, auch die Charitas ist selbstsüchtig, wenn sie es auch nicht beabsichtigt, denn, je mehr sie sich an Gott hingibt, desto mehr empfängt sie ihn, und je mehr sie sich in ihm verliert, desto mehr findet sie in ihm ihr wahres Selbst [2]).

2) Die Hoffnung besteht aber nicht nur im Verlangen, in einer Sehnsucht, wodurch sie mit der Liebe zusammenfallen würde, wenigstens eine Art derselben wäre, sondern, und das

---

1) Si quis dixerit justificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis operatur; anath. sit Trdt. sess. 6. can. 31.

2) Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua nempe vera charitas esse non potest nec tamen mercenaria est... verus amor praemium non requirit, sed meretur. So spricht sich Bernhard a. a. O. über die Liebe und ihren Lohn aus.

ist ihre Verwandtschaft mit dem Glauben, im **Vertrauen.** Die wahre Hoffnung trägt immer die Bürgschaft der Gewährung in sich, ist dessen, was sie verlangt, gewiß [1]). Ist der Inhalt der Hoffnung die Seligkeit, so ist der Grund derselben die göttliche Allmacht und Güte, näher die göttliche Gnade. Sie richtet sich auf Gott und stützt sich auf Gott und in diesem letztern besteht nach dieser Seite ihre Tugendhaftigkeit. Sie vertraut, von Gott den Himmel zu erlangen und vertraut, durch seine Hülfe ihn zu erlangen. Bezieht sich das Verlangen darum mehr auf den **Endzweck**, die Seligkeit (causa finalis), so bezieht sich das Vertrauen mehr auf das **Mittel** zu jenem Zweck der Gnade (causa efficiens). Denn ist, wie in der Einleitung gesagt, das Endziel auch das Bewegende, die erste Ursache, so muß Gott, das höchste Gut selbst durch seine Gnade die erste Ursache, das Hauptmittel sein, um uns zu ihm zu führen. Wie aber überhaupt in der Welt die primäre Ursache die secundären nicht ausschließt, sondern diese selbstständig, obwohl in Kraft der ersten wirken, so gibt es auch noch andere secundäre Mittel, auf die wir unser Vertrauen oder unsere Hoffnung setzen dürfen. Und darnach ist es zu beurtheilen, wie weit wir auf die **Heiligen und Menschen überhaupt**, auf ihre Fürbitte und Hülfe vertrauen dürfen. Thomas sagt: Wie man kein anderes Gut außer der Seligkeit als Endziel hoffen darf, sondern blos als Mittel zu dieser, so darf man auch auf kein Geschöpf, als die erste zur Seligkeit führende Ursache, seine Hoffnung setzen. Es ist aber erlaubt, auf die Geschöpfe sein Vertrauen zu setzen, sofern sie die zweite Ursache, gleichsam Werkzeuge in der Hand Gottes sind, durch welche wir Güter, die auf die Seligkeit abzwecken, erlangen können. Und auf diese Weise wenden wir uns an die

---

1) Isque (Gnosticus scti.) gaudet quidem de bonis praesentibus: laetatur autem propter ea quae sunt promissa, tanquam jam praesentia. Clemens Alex. strom. l. 7. c. 7. S. 337.

Heiligen und bitten Menschen; und die werden getadelt, von welchen man nicht erwarten kann, daß sie uns behilflich sind [1]).

Aus dem Gesagten ist zugleich zu ersehen, in welchem Verhältnisse die Hoffnung zum Glauben steht. Der Glaube ist der Grund der Hoffnung, sofern er ihr zeigt, daß wir das ewige Leben erlangen können und Gott uns seine Gnade dazu gibt [2]). Und je fester der Glaube ist, desto stärker und gewisser die Hoffnung. Das Gewißsein, Ueberzeugtsein von Etwas ist nemlich Sache der Erkenntniß, des Glaubens, die Hoffnung aber nimmt an der Sicherheit und Festigkeit des Glaubens Theil, doch mit Unterschied [3]). Die Gewißheit des Glaubens ruht allein auf der Wahrhaftigkeit Gottes und soll darum unerschütterlich sein. Das Vertrauen der Hoffnung ist aber nicht allein auf die Allmacht und Güte Gottes gegründet, sondern eine zweite Wurzel verläuft in die Mitwirkung mit der Gnade. Darum wird es nicht nur, sondern es soll auch von Furcht, denn das ist der Zweifel auf diesem Gebiete, begleitet sein. Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern, sagt der Apostel. Wohingegen es allerdings richtig ist, daß es um so größer und fester wird, je mehr es sich auf Gott stützt. Die wahre, auf den rechten Glauben gegründete Hoffnung kann nicht übermächtig, nie allzu kühn sein. Sie mag dem Schwachgläubigen zu kühn erscheinen in Hinsicht auf die Lage des Hoffenden, nimmer aber mit Rücksicht auf die göttliche Allmacht und Güte [4]). Steht so die Hoffnung (Vertrauen)

1) Thom. 2. 2. 17. 4.

2) In quo habemus fiduciam, et accessum in confidentia per *fidem* ejus. Ephes. 3. 12.

3) Nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur; tametsi in dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent... Trdt. sess. 6. cap. 13.

4) Mensura et regula virtutis theologicae est ipse deus. Fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam: charitas autem secundum bonitatem ejus: spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis

in einer innigen Verbindung mit dem Glauben, so ist sie doch vom Glauben verschieden und diesen Unterschied hat Luther nicht erkannt, oder nicht erkennen wollen, sofern er Glauben (fides) und Vertrauen (fiducia) identificirt [1]. Die Hoffnung besteht in dem Vertrauen, selig zu werden und die göttliche Gnade dazu zu erlangen und dieses Vertrauen soll und muß der Christ haben. Nimmt man aber dieses Vertrauen gleich Glauben und sagt: der Christ muß glauben, daß er selig werde, so lautet dieser Satz, in einen Glaubenssatz umgesetzt, also: ich werde unfehlbar selig, ich bin prädestinirt. Und Jeder muß dann vermöge dieses Artikels wissen, daß er selig werden muß, oder wenn ihm der Glaube, das Vertrauen (die Hoffnung) fehlt, wissen, daß er reprobirt ist. Daß aber Dieses die lutherische Lehre ist, lehrt die Dogmatik.

3) Betrachten wir beide Momente in ihrem Verhältniß zu einander, so ist das Verlangen das Erste und ihm folgt das Vertrauen. Darum gehört auch die Hoffnung dem Willens- und nicht dem Erkenntnißvermögen an. Dieses hat Möhler, obwohl von einem ganz andern Standpunkt aus, klar entwickelt. Das Vertrauen auf den Erlöser, sagt er, denn dieses nennen ja die Reformatoren, um es noch einmal zu sagen, den Glauben, das Vertrauen auf den Erlöser hat nothwendig ein geheimes, verborgenes Verlangen, eine Sehnsucht nach ihm zur Voraussetzung, denn nur darum vertrauen wir ihm, weil unser ganzes, von Gott in Bewegung gesetztes Wesen uns drängt und treibt, das durch Christus Dargebotene uns zuzuwenden, und unsere tiefsten, durch seinen Geist zum

---

ejus. Et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem, unde nunquam potest homo tantum diligere deum, quantum diligi debet; nec tantum credere, aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus. Th. 1. 2. 64. a 4.

1) Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, anth. sit. Trdt. sess. 6. can. 12.

Bewußtsein gekommenen Bedürfnisse nur in ihm befriedigt werden. Was ist aber dieses Verlangen, diese Sehnsucht anders, als Liebe? Gewiß ist diese Ausdehnung unseres Wesens zu Christus hin, dieses Streben, in ihm zu ruhen, mit ihm vereinigt zu sein, in ihm nur unser Heil zu finden, Liebe [1]."

Verlangt die Hoffnung den Himmel, vertraut sie aber dabei allein auf die eigenen Kräfte, so daß sie denselben durch und aus sich zu erlangen sucht, so ist dieses der pelagianische Irrthum. Dieser meint, durch natürliche Kräfte ein übernatürliches Ziel erreichen zu können. Richtet sich aber das Verlangen auf Irdisches als sein Endziel und vertraut es dieses durch göttliche Hülfe zu erlangen, so ist dieses Vermessenheit. Ist endlich drittens das Verlangen auf den Himmel gerichtet ohne Vertrauen auf die göttliche Gnade, so daß der so Verlangende wohl weiß, daß er ihn aus eigenen Kräften nicht erlangen kann, dabei aber meint, Gott gebe ihm seine Gnade nicht dazu, so entsteht hieraus die Verzweiflung.

§. 154.

Furcht.

Die Furcht ist eine verschiedene, je nachdem sie vor zeitlichem Nachtheil, oder den ewigen Strafen oder vor der Trennung von Gott zurückschreckt.

1) Das von der Hoffnung unzertrennliche, sie durchweg begleitende Gegenstück ist die Furcht. Betrachten wir die Allmacht und Güte Gottes, so entspringt die Hoffnung, betrachten wir seine Allmacht und Gerechtigkeit, so entspringt daraus die Furcht. Gegenstand der Furcht ist nemlich ein großes, drohendes Uebel, dem schwer zu entgehen ist. Nach dieser Seite ist nun freilich Gott kein Gegenstand der Furcht, wohl aber die Trennung von ihm durch die Sünde. Aber wie die

1) Symbolik §. 17. 5te Auflage.

Hoffnung nicht allein auf Gott gerichtet ist, sondern auch auf seine Gnade, so besteht die Furcht nicht allein vor dem Uebel, sondern auch vor dem, der es verhängt, und insoweit ist Gott zu fürchten. Sonach erhalten wir eine zweifache Furcht; jene, die vor der Trennung von Gott zurückschreckt und das ist die *kindliche* Furcht. Die *knechtische* Furcht aber zittert vor der Strafe und dient darum auch Gott aus Angst vor der Strafe. Von beiden Arten ist die *Menschenfurcht* durchaus verschieden. Führen nemlich jene beiden zu Gott hin, so lenkt diese von ihm ab. Schließt sich das einemal der Mensch aus Furcht vor der Strafe an Gott an, so sondert er sich das anderemal aus Furcht vor der Welt von ihm ab. Die Wurzel dieser Liebe ist, wie früher nachgewiesen, die sich selbst zum Endziel setzende Eigenliebe, und darum ist sie auch verwerflich wie diese [1]).

2) Gehen wir zur knechtischen Furcht über, so entsteht auch sie aus der Eigenliebe, weil sie eine Furcht vor der Strafe, d. h. vor eigenem Nachtheil ist. Sein Wohl suchen und seinen Schaden fliehen, läuft parallel mit einander. Darum schließt jedoch diese Eigenliebe die Gottesliebe nicht aus, so wenig als die auf Verwandtschaft gegründete Liebe die Nächstenliebe wegen und in Gott. Wäre mit der Liebe zu Gott die Eigenliebe gar nicht mehr verträglich, dann könnte freilich die Liebe mit der knechtischen Furcht gar nie zusammen sein. Bleibt aber, wie bei der Hoffnung angegeben, das Verlangen nach Glückseligkeit in dem Liebenden, so muß auch die Furcht vor der Verdammung in dem Liebenden sein können. Darf man aber kein irdisches Gut oder Glück als *Endzweck* verlangen, ohne die theologische Tugend der Hoffnung aufzuheben, so darf man auch kein Unglück als *Endziel* fürchten, ohne

---

1) Sicut amori opponitur odium, et duobus amoribus odia duo; ita timori contemptus, et duobus timoribus duo contemptus. Nam timor Dei verus infert contemptum creaturae: et timor creaturae includit contemptum Dei. Raymund de Sabunde th. natur. c. 180.

die Liebe zu verlieren, d. h. wem das Höchste nicht die Beleidigung Gottes, sondern das eigene Unglück, die Verdammung ist, der ist so von Selbstliebe befangen, daß diese die Charitas ausschließt. Darum theilen die Theologen die knechtische Furcht selbst wieder ab [1]). Beidemal ist der beleidigte und darum zürnende Gott Objekt derselben. Ist aber dem Fürchtenden die Beleidigung die Hauptsache und die Strafe das mehr in Hintergrund Tretende, so ist mit dieser Furcht die Liebe verbunden; ist aber die Strafe die Hauptsache und die Beleidigung das Verschwindende, so findet sich diese Furcht in dem, der ohne Liebe ist. Daß die erstere Art derselben Tugend ist, unterliegt gar keinem Anstand [2]), mahnt ja Jesus die Martyrer, sie sollen den fürchten, der Leib und Seele in die Hölle stürzen könne. Aber auch die Furcht, der die Strafe die Hauptsache ist, ist gut und nützlich. Das Concil von Trient nennt sie eine Gabe Gottes und einen Antrieb des heiligen Geistes. sess. 14. cap. 4. Sagt der Apostel, ihr habt nicht wiederum empfangen den Geist der Knechtschaft, um euch zu fürchten, so wird dadurch der Ausspruch des Concils wörtlich bestätigt, daß auch die knechtische Furcht empfangen, also

1) cf. Bellarmin l. c. de poenitent. lib. 2. cap. 17. und die dort angeführten Auktoritäten und Thom. 2. 2. 19. 4.

2) Merkwürdig ist auch, was Tertullian uns von diesen Irrgläubigen berichtet, sie hätten gelehrt, man dürfe Gott nicht fürchten. Solche falsche Vorstellungen, welche der Natur schmeicheln, sowohl mit falschem Troste als mit der Einbildung, daß man durchglühet von der Liebe der Furcht nicht bedürfe, sind desto gefährlicher, je gleißender sie täuschen. So lehret nicht der Apostel! Auf Schmetterlingsflügel der Phantasie flattert leicht empor die Seel' im warmen Sonnenstrahl; umwölkt sich aber der Himmel, so schaudert sie zurück und der Anfechtung Hauch stürzt sie zur Erde. Die heilige Furcht Gottes, welche nicht ohne Liebe sich denken läßt, führt zu höherer und reinerer Liebe; und auch dann wandelt der Liebende, wissend, daß auch die Heiligen hienieden ihren Schatz in irdenen Gefäßen tragen, nicht ohne Furcht; gleich einem der in gläserner Urne einen Trank der Unsterblichkeit den Berg hinantrüge, und auf dem Gipfel des Berges erst ihn trinken sollte. Falsche Lehre gibt falsche Sicherheit! Stollberg l. c. S. 480.

eine Gabe Gottes sei. Augustin aber schreibt enarrat. in psl. 127 (cap. 8): Aus Furcht thut er, was er Gutes thut; nicht aus Furcht, jenes Gut zu verlieren, sondern aus Furcht, eigenes Uebel zu erdulden. Er fürchtet nicht die Umarmung des herrlichsten Bräutigams zu verlieren, sondern er fürchtet, er möchte in die Hölle geworfen werden. Gut ist diese Furcht und nützlich [1]). Allerdings muß ich noch einmal mit Augustin sagen: „der, welcher sich noch fürchtet, hat kein Vertrauen auf den Gerichtstag, weil in ihm die Liebe noch nicht vollkommen ist. Sollen wir darum verzweifeln? Warum verzweifelst du an dem Ende, bei dem du den Anfang siehst? Was für einen Anfang sehe ich, sagst du? die Furcht selbst. Denn höre die Schrift: der Anfang der Weisheit ist die Furcht Gottes." (Aug. in epist. Joa. tract. 9. c. 2). Diese Stelle ist um so merkwürdiger, als in ihr Augustin die citirte Schriftstelle auf die knechtische Furcht bezieht. Doch steht diese Furcht zu der Hoffnung und Liebe im umgekehrten Verhältniß. Je mehr die Hoffnung (und Liebe) zunimmt, desto mehr nimmt die knechtische Furcht ab [2]). Denn je mehr der Sinn auf das Himmlische gerichtet ist, desto mehr vergißt man seiner selbst, und je mehr man die Seligkeit hofft, desto weniger fürchtet man die Verdammung.

3) Die kindliche Furcht ist von der knechtischen wesentlich verschieden. Hat diese Gott zum Objekt als den durch die Sünde Beleidigten und Strafenden, so ist er Gegenstand der

1) Von dieser Furcht sagt Hirscher, denn er citirt das Tridentinum selbst: In der knechtischen Furcht ist die Seele also nicht Gott geeinigt, vielmehr von ihm geschieden; und nur noch durch jenes unzerreißbare Band an Ihn geknüpft, welches auch die Geister des Abgrundes gebunden hält. Das Band der Liebe, womit die Heiligen an Gott gebunden sind, ist Freiheit und Seligkeit. Das Band der Furcht dagegen, womit sich die Bösen an Gott gebunden fühlen, ist unabstreifbare Fessel, und verhaßte peinigende Abhängigkeit. (?) III. Bd. S. 23. (3te Aufl.) In welchem Verhältniß diese Sätze zu der lutherischen Lehre stehen, mögen die Leser beurtheilen.

2) Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibet die Furcht aus. I. Joh. 4, 18.

kindlichen Liebe als das höchste Gut, von dem getrennt zu werden sie erbebt. Sie steht darum auch in einem ganz andern Verhältniß zur Hoffnung und Liebe als jene, gerade in dem umgekehrten. Sie wächst mit der wachsenden Hoffnung und Liebe. Je größer das vertrauensvolle Verlangen nach dem Himmel, desto ängstlicher die Besorgniß, wir möchten desselben unwürdig werden. Denn auch der Hoffende weiß es, daß man Niemanden vor dem Ende glücklich preisen soll, da wir einen Schatz in irdenen Gefäßen tragen. Wächst ja sogar die Furcht mit der Liebe. Das liegt im Wesen der Liebe, daß sie sich bekümmert und ängstigt, so lange sie mit dem Geliebten nicht unzertrennlich verbunden ist [1]). Und je mehr ich Gott liebe, desto mehr werde ich mich fürchten, von ihm getrennt zu werden. Wem das Gesagte nicht klar genug ist, der lese nur den Brief des heiligen Ignazius von Antiochien an die Römer. Er wird da ein Herz finden, so glühend von Liebe, so voll hoffnungsvoller Zuversicht, wie die Welt wenige kennen gelernt und doch dabei die Besorgniß, „der Fürst dieser Welt möchte ihn dahinreißen und seinen auf Gott gerichteten Sinn verderben." (cap. 7.) Darum auch die Bitte, die Römer möchten ja nicht für die Erhaltung seines Lebens beten. Das ist, wie sie Augustin [2]) nennt, die keusche Furcht, die von Gott getrennt zu werden fürchtet.

---

1) Quaeritur, quale sit discrimen inter timoratos timore dei et inter scrupulosos? . . . Hinc timorati timore divino, ob amorem dei atque observantiam mandatorum ipsius, etiam verbum otiosum refugiunt, simulque imperturbati, stabiles et constantes incedunt viam mandatorum dei, et cum cordis tranquillitate custodiae suae invigilant, atque absque turbatione ad deum suspirant. Contra vero res se habet in scrupulosis. Primo timor scrupulosorum plenus est impuritate atque inconstantia mentis: deinde tantum abest, ut scrupulosi in solicitudinem alacrem ac vigilantiam cordis exeant, ut potius in anxietatem, pusillanimitatem, trepiditatem, ac taedium omnis boni devolvantur, simulque apprehensio mali sit in ipsis cum turbatio totius hominis, ita ut nec se ipsos capiant, imo quodam mentis delirio fatiscant. Reiffenstuel tract. 1. dist. 3. q. 5. n. 76 u. 77.

2) In epist. Joan. tract. 9. Wer sich über diesen Gegenstand genauer unterrichten will, lese den ganzen Traktat.

Obwohl aber die kindliche Furcht anfangs unvollkommen ist, so ist sie doch wesentlich von der knechtischen verschieden. Diese ist auch in ihrer höchsten Steigerung eine Furcht vor den Strafen, jene in ihren kleinsten Anfängen eine Furcht von Gott getrennt zu werden. Steht sie auch als unvollkommen in der Mitte zwischen der vollkommenen kindlichen und der knechtischen Furcht, so doch nicht so, als ob durch sie vermittelt beide blos graduell verschieden wären, sondern so wie 1 in der Mitte steht zwischen Null und zwei. Sie ist jene Furcht, welche Jesaias, 11, 2, als eine Gabe des heiligen Geistes aufführt, während die knechtische Furcht nach dem Concil von Trient blos ein Antrieb des heiligen Geistes ist.

3) Von der Liebe und den mit ihr verwandten Tugenden.

§. 155.

Begriff und Wesen der Liebe.

Die Liebe ist jener übernatürliche Zustand, durch welchen der Mensch mit Gott und durch Gott auch mit dem Nebenmenschen vereint wird.

1) Vermöge der auch noch im Sünder vorhandenen Ebenbildlichkeit mit Gott kann der Mensch zur Kenntniß und ebenso auch zur Liebe Gottes gelangen. Es ist diese Liebe nicht nur der allen Geschöpfen zu Grunde liegende, oft unbewußte Zug zum Schöpfer hin, sondern eine bewußte, aber immer innerhalb der Schranken des Natürlichen sich bewegende Hinneigung zu Gott oder vielmehr zu den Offenbarungen seiner Güte, die darum nur an Gott hinstreift, wohingegen die übernatürliche Liebe auf Gott selbst gerichtet ist und mit ihm vereiniget. Das Verhältniß der natürlichen zu der übernatürlichen Liebe ist übrigens bereits erörtert worden, weßwegen wir nicht nöthig haben, noch einmal auf dasselbe zurückzukommen. Aber nicht nur deßwegen, weil die natürliche Liebe eine unvollkommene,

kraftlose ist, ist die übernatürliche nothwendig, sondern besonders auch darum, weil das Sichtbare über den sinnlichen Menschen eine große Macht ausübt, so daß er seine Liebe gerne irdischen Gegenständen zuwendet, wie dieses am deutlichsten am Götzendienst hervortritt. Er bedarf daher der göttlichen Hülfe, wenn er sich über diese Welt und sich selbst erhebend und diese verlassend sich mit Gott einigen, wenn diese Liebe der Wandelbarkeit sich begebend fest und fern von Beschwerde in Gott sich versenken soll. Die Liebe stammt her eben so unmittelbar von Gott, als sie zu ihm führt. Um übrigens in das Wesen der Liebe eine hellere Einsicht zu erlangen, wollen wir wie beim Glauben zwischen dem Objekt der Liebe und dem Lieben selbst, der Natur des Liebens, unterscheiden und beide getrennt behandeln.

2) Wie schon im ersten Theile angegeben, unterscheiden die Theologen zwischen der eigennützigen und wechselseitigen Liebe. Ist die erste Liebe selbstisch und die an sich gute Wurzel der sündhaften Eigenliebe, so ist die letztere dem eigenen Ich mehr oder weniger entfremdet, diese oder die wechselseitige Liebe ist die natürliche Grundlage der Charitas. Sie gibt sich nicht nur an den Geliebten oder Gott hin und lebt in ihm, sondern dieser lebt auch in ihr. Die Liebe hat Gott zu den Menschen herabgezogen und führt den Menschen zu ihm hinauf. Sie besiegte den Herrn, daß er sich selbst erniedrigte und besiegte das Irdische, daß es sich über sich erhebt. Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt und ich werde ihn lieben. Joh. 14, 21. Man könnte hier freilich fragen, wenn die Liebe auf einem gegenseitigen Geben beruht, was hat denn der Mensch, das er Gott geben könnte[1])? Antwort: sich selbst. Gott hat ihn frei geschaffen, hat ihm die Macht gegegen, sich von ihm abzukehren und sein Herz gegen ihn zu

1) Was Gott durch die Liebe gibt, sagt Thomas kernhaft in seinem Hymnus auf das Altarssakrament: Se nascens dedit socium, convescens in edulium, se moriens in pretium, se regnans dat in praemium.

verhärten[1]). Wenn er sich daher frei zu ihm wendet und in freiem Gehorsame sich Ihm zum Opfer bringt, so ist dieses ein wirkliches Geben von Seite des Menschen, obwohl Gott dessen nicht bedarf, der Mensch ihm vielmehr angehört, auch wenn er sich gegen ihn empört. cf. §. 50. Denn gerade hierin offenbart sich die Liebe Gottes am höchsten, daß er uns Sterbliche so ausgerüstet hat, daß wir ihm etwas, und wenn es auch nur sein Geschenk ist, geben können. Das hat die pantheistische Mystik nicht beachtet; sie glaubt Gott mehr zu ehren, wenn sie dem Menschen Alles nimmt. Offenbar preißt der jedoch seine Güte mehr, der glaubt, Gott hat nicht nur schlechthin abhängige, sondern auch selbstständige Wesen erschaffen.

Gehen wir auf das im ersten Theil über die Liebe als Affekt Bemerkte zurück, so drückt zuerst der Geliebte dem Liebenden ein Wohlgefallen ein. Dieses von Gott der Seele eingeprägte Wohlgefallen an ihm ist der Anfang der Liebe. Er knüpft dadurch das vernünftige Geschöpf an sich, auf daß es, immer ihm anhangend, das Gute, durch welches es beseligt werden soll, aus Ihm durch Empfindungen saugen, von Ihm durch Verlangen trinken und in Ihm durch Freude besitzen möge. Saug o Bienlein sauge, ruft Hugo von St. Viktor aus[2]), saug und trinke das unbeschreibliche Labsal der Süße!

---

1) Voluntas autem prorsus regina est, actionum suarum domina, undique libera et sui juris in quam nulla coactio vel violentia exerceri potest a quoquam. Ergo talis res qualem quaerimus, Deo bonorum datori proportionata, ipsa hominis voluntas erit, sponte resignanda Deo, cum eo quod intimum, essentialissimum optimumque et suavissimum in se habet amore. Ergo amor est primum et summum voluntatis donum, majus et pretiosius omnibus: quia donum liberalissimum et maxime spontaneum, invito homini extorqueri nullo modo valens, et praeter quod aliud non habet homo, quod sit proprium suum. Amor totus hominis thesaurus est; ipsi omnium bonorum fonti, amori divino solus analogus, solusque pro omnibus bonis et donis Dei Deo retributionis nomine reddi dignus. Raymund de Sab. l. c. c. 109.

2) In dem Büchlein, das man gewöhnlich unter den Werken des heiligen Augustinus findet: Vom Wesen der Zuneigung und der Liebe; übersetzt von Stollberg.

Laß dich eintauchen und erfüllen, denn er kann dir nicht fehlen, wenn du nur nicht dieses Labsales müde wirst. Hang ihm an, versenke dich in Ihn, nimm und genieß; ist der Geschmack ewig, so wird deine Seligkeit ewig sein. (cap. 3.) Mit diesem Wohlgefallen ist schon eine gewisse Verwandtschaft gegeben, die sich mit der steigenden Liebe mehrt, bis sie in der Vereinigung eine größt mögliche wird, denn das Wohlgefallen bewirkt, daß wir Gott besitzen, da es dessen Vollkommenheiten in unser Inneres zieht, es bewirkt aber auch, daß Gott uns besitzt, da es uns an seine Vollkommenheiten heftet [1]).

Das zweite Stadium der Liebe ist das Verlangen, die Sehnsucht. In wem nemlich die Liebe Gottes ist, der denkt immer daran, wenn er zu Gott kommen, wenn er die Welt verlassen, wenn der Zeitlichkeit entfliehen dürfe, um den wahren Frieden zu finden. Immer ist sein Herz in die Höhe gerichtet und seine Sehnsucht nach Oben gekehrt. Was er treibt oder thut, sein Herz weicht nicht von Gott. Wenn er schweigt, denkt er an Gott, redet er, so will er nur von Gott und der Liebe zu ihm reden. Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem starken, lebendigen Gott: wann werd ich hinkommen und erscheinen vor Gottes Angesicht. Ps. 41, 3. Es suchet dich mein Angesicht; dein Angesicht, o Herr, will ich suchen. Ps. 26, 8. Ich wüßte, um ein anschauliches Beispiel dieser Sehnsucht zu geben, außer den Worten des Apostels Paulus, keine einschneidenderen, als die des heil. Ignatius. „Was nützen mir die Freuden der Welt, was die Reiche dieser Erde! Besser ist mir, zu sterben für Jesus Christus, als über die ganze Welt zu gebieten ... Nach jenem verlange ich, der für uns gestorben ist, jenen suche ich, der für uns auferstanden! Dieser Gewinn steht mir bevor. Verzeihet mir, Brüder! Hindert mich nicht, damit ich zum Leben gelange. Wollet nicht, daß ich sterbe, da ich Gott angehören will. Freuet euch nicht an der Welt. Lasset mich zum reinen Lichte gelangen, dort angelangt, werde ich ein Mensch Gottes.

1) Franz Sales von der Liebe Gottes l. 5. c. 3.

Vergönnet mir, ein Nachahmer von den Leiden meines Gottes zu sein. Wer Ihn in seinem Innern hat, der wird wissen, was ich will und wird Mitleid mit mir haben, wenn er erkennt, was mich ängstigt . . . Selbst dann, wenn ich bei meiner Anwesenheit euch bitte (für mein Leben zu beten), gebt mir kein Gehör, gebt vielmehr dem Gehör, was ich schreibe. Lebend schreibe ich euch, voll Sehnsucht zu sterben. Meine Liebe ist gekreuziget und in mir ist kein Feuer mehr, das noch Reisig suchte, wohl aber ein lebendiges und in mir redendes Wasser, welches aus meinem Innern spricht: komm zum Vater [1]).

Bei dieser Sehnsucht bleibt aber die Liebe nicht stehen, sondern sie treibt, und darin zeigt sich die Liebe auf ihrem Höhepunkt, zur Vereinigung. Der Liebende sieht den Geliebten als mit ihm vereinigt an. Die Liebe schließt demnach das Wohlwollen in sich, geht aber durch das Verlangen nach Einigung über dasselbe hinaus. Dieses eigenthümlichen Merkmals wegen nennt sie Dyonisius Areopagita: die einigende Kraft. Der Mensch versenkt sich durch sie in Gott und Gott läßt sich zum Menschen herab. Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. I. Joh. 4, 16. Um auch den Schein vom pantheistischen Aftermysticismus zu vermeiden, lasse ich den heil. Bernhard reden. Da sich so Gott und Mensch durchaus an einander halten, durch die innigste Wechselliebe sich gleichsam gegenseitig ins Herz gesenkt, behaupte ich ohne Bedenken, Gott wohne im Menschen und der Mensch in Gott [2]). So zwar, daß der Mensch von Ewigkeit her in Gott wohnt, als von Ewigkeit

---

1) Ignatii epistol. ad Rom. cap. 6 u. 7. ed. Hefele S. 207 u. 208, edit. tertia.

2) Zur Erläuterung dessen und zum Verständniß des früher Gesagten füge ich folgende Worte des hl. Thomas bei: Ad primum dicendum, quod quamdiu sumus in corpore, dicimur peregrinari a domino, in comparatione ad illam praesentiam, qua quibusdam est praesens per speciei visionem . . . Est autem praesens se amantibus etiam in *hac vita per gratiae inhabitationem*. Th. 2. 2 28. a 1. ad 1.

her von ihm geliebt, wofern er zu denen gehört, die sprechen können: denn er hat uns gesegnet, sowie er uns in ihm erwählt hat vor Grundlegung der Welt. Ephes. 1, 4. Gott dagegen wohnt im Menschen von der Zeit an, da er vom Menschen geliebt wird [1]).

In dieser Vereinigung vollendet sich, wie angeführt, die Liebe und nicht nur die Liebe, sondern alle sittliche Thätigkeit des Menschen, weil er den Zweck seines Daseins erfüllt hat. Dazu ist er nemlich geschaffen, mit Allem, was er ist und hat, Gott zu verherrlichen. Bring her meine Söhne aus der Ferne... Jeden, der meinen Namen anruft, den ich geschaffen zu meiner Ehre, den ich gebildet und gemacht. Jes. 43, 7. Da aber Gott Alles um seiner selbst willen gemacht, so wird sicherlich die Zeit erscheinen, wo das Geschöpf sich dem Schöpfer verähnlicht und mit ihm in Einklang kommt. Deßwegen müssen wir irgend einmal die Richtung des Gemüthes uns zu eigen machen, bei welcher, gleichwie Gott Alles um seiner selbst willen will, so auch wir weder uns selbst, noch irgend etwas Anderes zu irgend einem andern Zwecke ins Dasein gerufen oder existirend haben wollen, als gleichfalls um Gottes willen [2]). Der so beschaffene Wille ist aber der liebende, dessen Verlangen darin liegt, sich ungetheilt, mit seiner ganzen Thätigkeit an Gott hinzugeben [3]). Dieser an sich wahre

1) Bernh. serm. 71.

2) Bernh. de dilig. Deo c. 10.

3) Von hier aus zeigt sich der schneidende Contrast zwischen dem Stand der Sünde und der Gnade am besten. In jenem sucht das Ich sich selbst, Selbstsucht ist sein Princip, in diesem entäußert das Ich sich seiner selbst, verläugnet sich selbst, Selbstverläugnung. Dieses hat manche Asceten bestimmt, die Selbstverläugnung zum Principe der christlichen Moral zu machen. Allein abgesehen von dem rein formellen Bedenken, wornach eine negative Bestimmung nicht wohl Princip der christlichen Ethik sein kann, ist diese Annahme auch falsch, wie dieses Hieronymus treffend nachweist. Die, welche das Brevier beten, verweise ich auf das Commune Abbatum, wo die betreffenden Worte dieses Kirchenvaters stehen. Nicht das Aufgeben seiner selbst ist Princip des Gnadenstandes, sondern das sich Hingeben an Gott.

Satz hat aber manche Mystiker verleitet, die höchste Steigerung der Liebe in ein volles Auf- und Hingeben seiner Persönlichkeit zu setzen. Sie haben aber dabei, abgesehen davon, daß hienach der Mensch zur vollen Liebe gar nicht gelangen könnte, weil ihre Blüthe der Persönlichkeit den Tod brächte, nicht beachtet, daß sie durch diese extremen Behauptungen die Liebe nicht verherrlichen, sondern vernichten. Liebe ist nemlich das aus sich Heraustreten einer Persönlichkeit, um sich an eine andere hinzugeben und diese hinwieder zu besitzen. Die conditio sine qua non derselben ist also das Dasein zweier Persönlichkeiten. Könnte darum eine Persönlichkeit, ihre gesonderte Existenz aufgebend, in der andern untergehen, so ginge damit zugleich die Liebe unter. Die Liebe ist allerdings eine Hingabe an Gott, ein sich Versenken in ihn, aber der Mensch geht in ihm unter, um, wie Ignazius von Antiochien so schön sagt, in ihm wieder aufzugehen [1]).

3) Gott ist vor Allem Gegenstand der heiligen Liebe. Er ist dieses zwar auch für den Gläubigen und Hoffenden, jedoch in einer andern Weise. Der Gläubige hat Gott zum Objekt, sofern er ihm die Quelle aller Wahrheit ist. Der Hoffende richtet seinen Blick auf Gott, sofern er ihm der Geber der Gnade und Seligkeit ist, der Liebende hingegen verlangt Gott wegen seiner selbst, weil er das höchste Gut ist. Deßwegen nennt auch Augustin jene Gemüthsbewegung Liebe, die Gott genießen will, wegen Gott. Ihn will sie, nicht um durch ihn irgend ein geschaffenes Gut zu erlangen, eine Liebe, die das Geschöpf zum Zweck, Gott zum Mittel macht, sondern um ihn zu besitzen. Deßwegen stehet die Liebe auch höher als der Glaube und die Hoffnung. Denn die Tugend ist vorzüglicher, welche am unmittelbarsten auf Gott als ihr Ziel gerichtet ist. Da nun die Liebe nach Gott strebt, wie er an sich ist und nicht sofern uns von ihm etwas zu Theil

---

1) ep. ad Roman. c. 2.

wird, so ist sie erhabener als der Glaube und die Hoffnung und alle übrigen Tugenden. Du bist, sagt Hugo von St. Viktor in seinem Panegyrikus auf die Liebe, der allerköstlichste, der allervollkommenste Weg; der Weg, der die krummen Wege gerade macht und auf die geraden Wege hinweist. Du bist das Haupt der geraden Wege; von dir gehen sie alle aus und in dir münden sie alle. Du bist die Fülle der Gerechtigkeit, die Vollendung des Gesetzes, die Vollkommenheit der Tugend, die Anerkennung des Wahren [1]).

Die Liebe führt unmittelbar und geraden Weges zu Gott. Es ist eine durchaus verkehrte Ansicht, wenn man von der Liebe zu den Geschöpfen zur Liebe des Schöpfers aufsteigen will. Die Erkenntniß steigt allerdings vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, von der Welt zu Gott, als von der Wirkung zur Ursache empor, denn die Vollkommenheit der Erkenntniß hängt davon ab, immer mehr Gegenstände in ihren Kreis zu ziehen, von der Erkenntniß eines Dinges zu der eines andern fortzuschreiten, bis sie zuletzt zur Urquelle aller Wesen vordringt. Der Fortschritt der Liebe aber liegt darin, sich immer mehr mit dem Geliebten zu vereinigen. Je intensiver sie wird, desto mehr bohrt sie sich in ihr Objekt hinein, bis sie ganz mit ihm identificirt wird. Ich erinnere nur an einen Geizhals, der wird beinahe selbst ein Kronenthaler, gerade so hart und so kalt und so schwer nach der Tiefe strebend. Die Liebe steigt darum von Gott zur Creatur herab. Der lodernden Flamme gleich erhebt sie sich unmittelbar zu ihm, wegen Gott und in Gott umfaßt sie aber herniedersteigend die ganze Welt. Das höchste Gut will sie, das ist ihr Objekt. Dieses höchste Gut hat sich aber in den Geschöpfen geoffenbart und sich ihnen mitgetheilt. Darum liebt sie auch in den Geschöpfen Gott und wird die Geschöpfe um so mehr lieben, als sich in ihnen die Güte und Barmherzigkeit Gottes

---

1) cf. Aug. enarrat. in psl. 103. serm. 1. c. 9.

reichlicher kund gibt. Das ist jene hohe Liebe, wie sie Franz von Assisi in seinem Sonnengesange[1]) preißt. Der Mensch wird durch die Liebe mit Gott vereinigt. Wir wissen aber, daß Gott Alles liebt, was er geschaffen. Weisheit 11, 25. Durch die Liebe wird darum der Mensch der Alles umfassenden Liebe Gottes theilhaftig und auf keine andere Weise ist er der Liebe fähig. Er hat keine selbstständige Quelle der Liebe in sich, sondern alle Liebe, die der Seele entquillt, ist aus dem tiefen Grunde der göttlichen Liebe geschöpft, und daher versiegt auch die Quelle der Liebe in jedem Herzen, das sich von Gott losreißt und verhärtet sich. So viel zur Würdigung des Wahlspruches: Gottes Freund und aller Welt Feind.

Wir müssen in Betreff des Objekts der Liebe jedoch wieder unterscheiden, da die Charitas auf die freundschaftliche Liebe gegründet ist und auf Wechselseitigkeit beruht. Der Freund will nicht nur wohl, sondern er will dem Freunde wohl, d. h. dem, der mit ihm etwas Gemeinsames hat. Dieses Gemeinsame ist die Seligkeit. Mit heiliger Liebe können wir darum nur die lieben, welche mit uns die Seligkeit gemein haben, und das sind nach dem Ausspruche des heiligen Augustinus vier. Einer der über uns ist, Gott nemlich, der Andere sind wir selbst, der Dritte der neben uns ist, der Nächste, der Vierte der unter uns ist, der Leib[2]). Gott nemlich sollen

---

1) Höchster, Allmächtiger, gütiger Herr!
Dein ist der Preis, die Herrlichkeit, die Ehre und jegliche Benedeiung.
Dir allein gebühren sie:
Und kein Mensch ist würdig Dich zu nennen.

Gepriesen sei Gott, mein Herr, mit allen Creaturen, vornehmlich
Mit unserm edeln Bruder, der Sonne;
Welcher den Tag wirkt und uns leuchtet durch sein Licht.
Und schön ist er, und strahlend in großem Glanze:
Von Dir, o Herr, ist er das Sinnbild.

Gepriesen sei mein Herr, um unsrer Schwester willen, des Mondes und um der Sterne willen ꝛc.

2) Aug. de doctr. christ. 1. 23.

wir lieben als die Quelle und den Geber der Seligkeit; Menschen (und Engel) als Theilnehmer an derselben, unsern Leib aber, weil auch er zur Herrlichkeit und Seligkeit berufen ist, sofern die Ueberfülle der Seligkeit, die der Seele zu Theil wird, auf ihn überfließt.

4) Das Ziel aller sittlichen Thätigkeit ist die Vereinigung mit Gott, die durch die Liebe vollzogen wird. Die Vereinigung selbst aber kann eine größere oder kleinere sein, sofern zwischen der habituellen und aktuellen Vereinigung viele Mittelstufen liegen. Je mehr nun die habituelle Vereinigung zur aktuellen fortschreitet, desto mehr nimmt die Liebe zu. Wir dürfen nemlich nie allein vom Objekt, sondern müssen auch vom Subjekt ausgehen. Dem Objekte nach kann die Liebe nicht zunehmen, das ist und bleibt Gott und Höheres als ihn kann und will sie nicht erreichen. Aber das Subjekt kann sich immer mehr in ihn hineinleben, kann ihn auch in den geringsten Handlungen und in den kleinsten Zeiträumen zum Endziel nehmen und darin liegt der Fortschritt. Ebensowenig besteht der Fortschritt des Liebenden darin, daß er anfänglich blos Gott und die Gerechten, im Verlaufe aber auch die Feinde liebe, daß er also allmählig mehrere Objekte in den Umkreis seiner Liebe zieht. Denn auch der so eben Gerechtfertigte, in welchem also die Liebe auf der ersten Stufe steht, wird, wenn er wahre Liebe besitzt, Gott und in ihm und wegen ihm die ganze Welt lieben [1]). Dieses Letzte führt uns zugleich auf das Richtige, dahin nemlich, daß die Vermehrung der Liebe nicht darin besteht, daß eine neue, von der ersten verschiedene Liebe dem Menschen zu Theil wird, weil bereits die erste Alles

---

1) Et quia Deus, primum et summum ens, communissimus est et universalissimus ad omnia, amor vero tantum se dilatat quantum res amata, fit ut virtute Dei voluntatem inhabitantis ipsa quoque voluntas nostra fiat communis et universalis, omnibus communicabilis, amans omnes Dei creaturas non propter necessitatem, et indigentiam, sed quia Dei sunt. Raymund de Sab. l. c. c. 141.

umfassend ist, sondern darin, daß diese Liebe **immer mehr** dem **Menschen als Subjekt einwohnt**, daß sie seinen Willen und durch diesen alle übrigen Kräfte und Vermögen mehr und mehr durchwächst. Dieser Fortschritt kann in dieser Welt ein **unendlicher** sein. Je mehr die Liebe zunimmt, desto mehr nimmt auch die Fähigkeit zu, sich vollkommener von ihr durchdringen zu lassen und mehr Gnade von Oben aufzunehmen, weil durch sie unser Herz erweitert wird. II. Corth. 6, 11. **Vollendet** aber wird sie, wenn das Objekt so geliebt wird, als es liebenswürdig ist. Da das Objekt der heiligen Liebe aber Gott ist, so ist klar, daß die endliche, geschaffene Liebe nach der Seite nie vollkommen wird, weil der endliche Mensch nie unendlich lieben kann. Die Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, ist allein die vollendete. Geht man jedoch vom Subjekt aus, so ist die Liebe desselben dann vollkommen, wenn es so sehr liebt, als es in seinen Kräften steht. Nach dieser Seite unterscheidet Thomas [1]) einen dreifachen Grad der Liebe. Wenn das ganze Herz des Menschen in jedem Augenblick nicht nur habituell, sondern aktuell auf Gott gerichtet ist, so ist das die vollkommene Liebe der Himmlischen, die in diesem Leben nicht erreichbar ist, weil die menschliche Schwachheit es nicht gestattet, immer und jeden Augenblick aktuell an Gott zu denken und ihn zu lieben. Wendet ferner der Mensch alle Sorgfalt auf, Gott und den göttlichen Dingen obzuliegen mit Hintansetzung alles Andern, sofern es nicht geradezu zum Leben unumgänglich nothwendig ist, so ist diese Vollkommenheit im jetzigen Leben zwar zu erschwingen, dennoch aber blos das Erbtheil Weniger. Hat endlich Jemand sein ganzes Herz der Stimmung und Beschaffenheit nach (habitualiter) Gott so geweiht, daß er nichts denkt oder will, was der göttlichen Liebe entgegen ist, so ist das die allen Liebenden zukommende Vollkommenheit.

---

1) S. 2. 2. 24. 8.

§. 156.

Ordnung der Liebe.

1) Jener lebt recht und geordnet, welcher eine geordnete Liebe hat, so daß er liebt, was zu lieben geboten und das nicht liebt, was zu lieben verboten ist; so daß er das mehr liebt, was größerer, und das weniger, was geringerer Liebe würdig ist [1]). Der Maaßstab für die Größe der Liebe aber ist Gott. Er ist das eigentliche Objekt der Liebe, darum muß er über Alles, aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüthe und aus allen Kräften geliebt werden [2]). Je verwandter, das folgt nothwendig, aber irgend eine Creatur Gott ist, desto mehr ist sie der Liebe würdig, so daß der Grad der Verbindung mit Gott zugleich das Maaß für den Grad der Liebe ist. In dieser Beziehung sind nun, im Allgemeinen genommen, alle Menschen sich gleich, Alle tragen das Ebenbild Gottes an sich und sind zur Seligkeit berufen. Doch ist sich auch hierin jeder der Nächste. Daß ich selbst Gottes Ebenbild bin, ist mehr, als daß mir ein Anderer zur Seite steht, der darin mit mir vereinigt ist, daß auch er Ebenbild ist. Das Ebenbild und ich sind eins in mir, der Nächste aber ist nicht eins mit mir, sondern nur vereinigt, wie aber Einheit mehr ist als Vereinigung, so soll ich auch mich mehr lieben als den Nächsten. Wie denn auch die Schrift die Selbstliebe als Maaßstab für die Nächstenliebe hinstellt, was nicht geschehen könnte, wenn wir den Nebenmenschen mehr lieben müßten als uns selbst. Weil aber die Seele des Nebenmenschen höher steht, gottverwandter ist, als der eigene Leib, so ist jene mehr zu lieben als dieser. Und aus demselben Grunde, aus dem wir unsere eigene Seele mehr lieben dürfen

---

1) Aug. 1. de doctr. christ. c. 27.

2) Ueber die Intensität der Gottesliebe cf. Bernh. de dilig. deo c. 6.

und sollen als die des Andern, dürfen und sollen wir auch unsern eigenen Leib mehr lieben als den des Nächsten. Ebenso verhält es sich mit den Glücksgütern. Daraus ergibt sich folgende Ordnung der Liebe. Nach Gott ist Jeder gehalten, seine eigene Seele zu lieben, sodann die des Nebenmenschen. In dritter Ordnung folgt der eigene Leib und nach ihm der des Nebenmenschen. Auf der untersten Stufe endlich stehen die Glücksgüter, die eigenen und dann die des Nächsten.

2) Aus der angegebenen Ordnung der Liebe resultiren folgende Gebote und Pflichten. a) Gott ist über Alles zu lieben, und darum Alles zu hassen, was uns von der Liebe zu Gott abhält. So ist das Wort Christi zu verstehen: wenn Jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater und Mutter und Weib und Kinder und Brüder und Schwestern, ja auch sogar seine eigene Seele, der kann mein Jünger nicht sein. Luk. 14, 26. b) Keiner darf sein eigenes Seelenheil aufs Spiel setzen, um der geistigen Noth des Nächsten beizuspringen und Jeder soll zuerst für sich Gnaden und Tugenden zu erhalten streben, ehe er sie in Andere pflanzen will. c) Jeder soll für das geistige Wohl des Nebenmenschen mit Aufopferung seines eigenen körperlichen besorgt sein, dazu verpflichtet das Gebot: liebe den nächsten wie Dich selbst [1]). Das leidet wohl keinen Anstand, daß Jeder sein Seelenheil dem körperlichen Wohl vorziehen muß (Martyrer). Das Gleiche findet also auch dem Nebenmenschen gegenüber statt, so zwar, daß wir unser Leben einsetzen müssen, um den Nächsten aus der geistigen Noth zu retten, d. h. wenn er in Gefahr schwebt

---

1) Hinc tenentur ex justitia *pastores*, scilicet episcopi et parochi cum periculo vitae ministrare ovibus sacramenta necessaria: ut baptismum, et poenitentiam, non vero alia... An autem sit obligatio absolvendi moribundum cum periculo vitae? Affirmandum, si is habituatus sit in peccatis, et sit adeo rudis, ut nesciat actum contritionis elicere. Tempore autem pestis censeo cum Laymann teneri *sacerdotes*, deficientibus aliis, absolvere moribundos cum periculo vitae, quia in tanta multitudine morientium nunquam deficient hujusmodi ignorantes. Liguori lib. 3. tract. 3. cap. 2. dub. 1. n. 27.

verdammt zu werden und ihm allein durch unsern Beistand geholfen werden kann, so ist dieser Beistand Pflicht und sollte es uns auch das Leben kosten. „Daran haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß er sein Leben für uns dahingab und auch wir sollen für die Brüder das Leben lassen." I. Joh. 3, 16. Jedes Mißverständniß schließen folgende Worte des heil. Augustinus aus: der Christ wird nicht anstehen, sein zeitliches Leben für das ewige Leben des Nächsten hinzugeben, er hat das hohe Beispiel vor sich, daß der Herr selbst für uns starb. Dabei sagt er: „das ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe [1])." d) Daß wir zeitliche Güter für unser und des Nebenmenschen Seelenheil hingeben müssen, ist um so sicherer, als wir sie zu opfern verpflichtet sind, wenn durch sie unser eigenes oder des Nebenmenschen Leben gerettet werden kann. Um zeitlicher Güter willen sich der Todesgefahr aussetzen, widerstreitet der Ordnung der Liebe.

3) Diese Grundsätze haben eine noch nähere Bestimmung von Nöthen, weil die Nebenmenschen selbst wieder in einem verschiedenen Verhältnisse zu Gott und zu uns stehen. Man könnte vor Allem im Zweifel sein, ob wir die Frommen, als die Gott näher Stehenden, mehr lieben sollen oder die leiblichen Verwandten. Thomas sagt, die Liebe zu den leiblichen Verwandten gehe vor [2]). Unter den Verwandten selbst aber

1) Aug. de mendac. cap. 5.

2) Respondeo dicendum, quod omnis actus oportet quod proportionetur et objecto, et agenti, sed ex objecto habet speciem, ex virtute autem agentis habet modum suae intensionis; sicut motus habet speciem ex termino, ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis et virtute moventis. Sic ergo dilectio speciem habet ex objecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Objectum autem charitativae dilectionis Deus est, homo autem diligens est. Diversitas ergo dilectionis, quae est secundum charitatem, quantum ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum; ut scilicet ei, qui est Deo propinquior, majus bonum ex charitate velimus: quia licet bonum,

gibt es wieder Abstufungen und hier gilt der Grundsatz, je größer die Verwandtschaft, desto mehr sollen wir ihnen unsere Liebe zuwenden [1]). Mit dieser Regel läuft aber die andere

quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo aeterna, sit unum secundum se; habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes: et hoc ad charitatem pertinet, ut velit justitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectius beatitudinem participant: et hoc pertinet ad speciem dilectionis. Sunt enim diversae dilectionis species secundum diversa bona, quae optamus his, quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem, qui diligit. Et secundum hoc illos, qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum, ad quod omnes diligit, quam meliores ad majus bonum. Est etiam ibi alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem, a qua discedere non possunt; quia secundum eam sunt id quod sunt: sed bonitas virtutis, secundum quam aliqui appropinquant Deo, potest accedere, et recedere, augeri et minui. Et ideo possum ex charitate velle, quod iste, qui est mihi conjunctus, sit melior alio, et sic ad majorem beatitudinis gradum pervenire possit. Est autem et alius modus, quo plus diligimus ex charitate magis nobis conjunctos: quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim, qui non sunt nobis conjuncti, non habemus nisi amicitiam charitatis: ad eos vero, qui sunt nobis conjuncti, habemus aliquas alias amicitias, secundum modum conjunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum, super quod fundatur quaelibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum, super quod fundatur charitas, consequens est, ut charitas imperet actui cujuslibet alterius amicitiae: sicut ars, quae est circa finem, imperat arti, quae est circa ea quae sunt ad finem. Et sic hoc ipsum quod est diligere aliquem, quia consanguineus, vel conjunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcunque hujusmodi aliud licitum ordinabile in finem charitatis, potest a charitate imperari. Et ita ex charitate tam eliciente, quam imperante pluribus modis diligimus magis nobis conjunctos. Thom. 2. 2. 26. a 7.

1) In dem obigen Citat Luc. 14, 26. ist die richtige Aufeinanderfolge angegeben. Das Nähere sehe man bei Thomas 2. 2. 26. a 8—12. Blos Art. 11. utrum homo plus debeat diligere uxorem, quam patrem et matrem, will ich aufnehmen. Resp. dic., quod gradus dilectionis attendi potest et secundum rationem boni, et secundum conjunctionem ad diligentem. Secundum ergo rationem boni, quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes, quam uxor: quia diliguntur sub ratione principii, et eminentioris cujusdam boni. Secundum autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor: quia uxor conjungitur viro, ut una caro existens, secundum illud Math. 19, 6: itaque jam non sunt duo, sed una caro. Et ideo intensius diligitur uxor, sed major reverentia est parentibus exhibenda.

parallel: je frömmer, gottverwandter ein Mensch ist, desto mehr ist er unserer Liebe werth. Und weil auch der größte Sünder ein Ebenbild Gottes ist, denn die Sünde vernichtet nach katholischer Lehre die Ebenbildlichkeit mit Gott nicht, so hat auch er auf unsere Liebe Anspruch, nur dürfen wir an ihm nicht die Sünde, sondern das mit Gott Verwandte lieben. Da von der Feindesliebe eigens die Rede sein wird, ist blos noch das beizufügen, daß das allgemeine Wohl immer höher steht als das des Einzelnen und darum muß Jeder Gut und Blut daran setzen, um das Vaterland und den Fürsten zu retten.

§. 157.

Freude und Trauer.

1) Freude und Trauer sind Zustände der Seele, die nicht durch freudige und traurige Akte verursacht, sondern mit der Liebe eingegossen werden. Freude ist nemlich das Ruhen des Verlangens in dem geliebten Gegenstande. Wie nun die Sehnsucht als zweites Stadium der Liebe zu dieser gehört, so auch der mit der dritten Stufe der Liebe, der Vereinigung, von selbst gegebene Zustand der Freude (und Trauer als polarer Gegensatz). Es ist übrigens nicht nothwendig, daß man den geliebten Gegenstand nach seinem ganzen Umfange und Inhalte hat (was bei Gott überdieß nicht möglich ist, weßwegen die vollkommene Freude, wie die vollkommene Liebe sich allein in Gott findet), schon das theilweise Besitzen verursacht Freude [1].

---

1) Quia gaudium sequitur amorem, ut fructus arborem, necesse est, quomodo amor dilatatur, crescit, multiplicatur, ita etiam dilatari, crescere multiplicarique gaudium. Ergo quia amor Dei verus extendit se in omnia quae Dei sunt, etiam homo deum vere amans gaudii fructum colligere potest ex omnibus, quoquo se vertat... Patet igitur, hominem deo amorem deditum jam nunc in mundo de hac amoris Dei arbore inaestimabilem gaudiorum fructum colligere, semperque in gaudio esse posse. Raymund de Sabunde l. c. 152.

Man erinnere sich nur an die jubelnde Freude so vieler Heiligen, obwohl sie die ewige Ruhe, die Seligkeit noch nicht erlangt hatten.

Mit Glaube, Hoffnung und Liebe keimt die Freude schon im Büßer auf, obwohl sie hier von der Trauer noch niedergehalten wird [1]). Im Verlauf schwindet diese jedoch immer mehr, während jene wächst. Je mehr der Büßer sich dem Stande der Gnade nahet, der Begnadigte in diesem Stande fortschreitet, um so größer die Freude, bis sie sich in der andern Welt vollendet. Verursacht nemlich die Hoffnung, sofern sie die Bürgschaft der Seligkeit in sich trägt, Freude, steigert sie die Liebe, die die Seligkeit schon auf dieser Welt anticipando und theilweise genießt, den Vorrang behält immerhin der volle Genuß der Seligkeit im Jenseits. Ja, gerade weil man Gott, das höchste Gut, nicht ganz hat, wächst das Verlangen. Die theilweise Befriedigung erweckt wieder größere Freude und die Freude steigert hinwiederum das Verlangen, so daß das Schriftwort in Erfüllung geht: die mich trinken dürsten immer. Jes. Sirach 24, 29. Vollkommen ist aber die Freude erst dann, wenn nichts mehr zu wünschen übrig ist. Dort im Jenseits hat die Seele in und mit Gott Alles erlangt. Er erfüllt dein Verlangen mit Gütern, daß deine Jugend sich erneuert wie die des Adlers. Ps. 102, 5.

Hier tritt ein großer Unterschied zwischen der sinnlichen und geistigen Freude zu Tage. Der sinnlichen Freude kann man überdrüssig werden, so daß sie aneckelt, nicht so die geistige. Der Grund davon ist ein doppelter. Erstens muß die Freude, wenn sie nicht erdrückend wirken soll, den menschlichen Kräften angemessen sein. Diese aber sind begrenzt. Eine

---

1) Der Sünder hat keine Freude und die fröhlich sind, wenn sie gesündigt haben und bei ihren Lastern ausgelassen und lustig, gleichen den Verrückten, wenn sie in ihrem Wahnsinne lachen. Kein größeres Elend, als solche Freude. In kurzen schlagenden Sätzen stellt Raymund von Sabunde die aus der Eigenliebe und aus der Gottesliebe entspringende Freude einander gegenüber. c. 159.

immer weiter gesteigerte Freude überschreitet daher das Maaß der menschlichen Kräfte und der sinnliche Rausch wird zum Eckel. Daher gilt hier der Grundsatz: variatio delectat. Die geistigen Freuden hingegen überschreiten das Maaß der geistigen Kräfte nicht, sondern mit ihrem Wachsthum nehmen auch jene zu. Zweitens sättigt die sinnliche Freude nie ganz, immer läßt sie das Herz leer, weil das Objekt zu niedrig ist, als daß die Seele in ihm Ruhe finden könnte. Alles zeitliche Gut ist nur ein Wassertropfen auf einen glühenden Stein gegossen. Daher eilt das Verlangen von einem Gegenstande zum andern, so daß in dieser Beziehung das so eben angeführte Sprüchwort seine Anwendung noch mehr findet. In Gott hingegen, als dem höchsten Gute, findet die Seele Alles. Hier mag sie ruhen und sich freuen und ihre Freude wird nie enden. Sie dauert vielmehr ewig, wie denn auch die Ewigkeit ganz dem Wesen der Freude (ebenso dem Lieben und Schauen) entsprechend ist. Gehört zum Begriff der Zeit ein Werden und Vergehen, ein Verlauf, so ist dieser Begriff der Freude fremd, weil sie ihrem Wesen nach Beendigung des Laufes, ein Ruhen ist. In dieser Welt ist sie, wie alles Zeitliche, dem Wechsel unterworfen, nicht ihrem Wesen nach, sondern weil das sich freuende Subjekt veränderlich, vor- und rückschreitend ist.

Die Freude ist von großem sittlichem Werthe, weil die Güte einer Handlung nicht allein dadurch bedingt ist, daß sie materiell gut (bonum), d. h. ein sittlich gutes Objekt zum Gegenstand hat, sondern auch dadurch, daß sie gut (bene) verrichtet wird. Zu diesem Letztern gehört aber wesentlich Freudigkeit. Je leichter und fröhlicher der Mensch im Dienste Gottes arbeitet, desto wohlgefälliger ist er vor dem Herrn, denn er liebt einen fröhlichen Geber [1]). Ein Satz, der nicht nur auf das Almosengeben seine Anwendung findet, sondern ganz allgemein ausgesprochen werden darf. Weil die sittlich guten Zu-

1) 2. Cor. 9, 7.

stände die Vermögen so disponiren, daß sie sich leicht und gerne in der Richtung auf das Gute aktualisiren, so gehört zur wahren Tugendhaftigkeit Freude, und wo diese fehlt, ist es ein sicheres Zeichen, daß auch jene mangelt. Wie sie aber die stete Begleiterin der Tugend ist, so fördert sie auch den Frommen in der Gottseligkeit und vielfältig bedient sich Gott der Freude, als eines pädagogischen Mittels, um den Pilger auf dem oft rauhen Pfade zum Himmel zu ermuntern, daß er gerne den Andachtsübungen obliegt und treu in der Liebe beharrt: „den Weg deiner Gebote bin ich gewandelt, da du mein Herz erweitert hast.“ Ps. 118, 32.

2) Die negative Seite der Freude ist die Trauer. Wie die Freude im Besitz eines Gutes und in der Erkenntniß dieses Besitzes besteht, so die Trauer im Besitz eines Uebels und in dem Wissen darum. Die Trauer schwindet darum mit der wachsenden Freude, oder, um es detaillirter auszusprechen, sie nimmt ab mit dem erstarkenden Glauben und der aufblühenden Liebe. Wie diese in ihrer höchsten Intensität auch die größten körperlichen Schmerzen überwinden, zeigt das Beispiel nicht blos eines Martyrers, dessen Antlitz auf dem Scheiterhaufen vor Freude strahlte. Die innere überströmende Freude, die durch Glaube, Hoffnung und Liebe bewirkt wurde, hat sich über den Körper ergossen und den leiblichen Schmerz absorbirt. Ganz hört jedoch die Trauer in dieser Welt nicht auf. Es wäre sogar verwerflich, wenn das Gute über das Böse nicht trauern würde, weil es ein sicheres Zeichen wäre, daß es entweder nicht erkannt, oder daß es als nicht widerstreitend als kein Uebel erfunden würde. Sodann kleben der menschlichen Gebrechlichkeit immer Sünden an, wenn auch noch so kleine. Je reiner das Auge, je zarter das Gewissen, desto weniger verbergen sie sich dem Blicke. Der hl. Franciscus weinte sich beinahe blind über seine Sünden. Deßwegen sagt auch der Apostel, II. Corth. 7, 9: ich freue mich, nicht weil ihr betrübt seid, sondern weil ihr betrübt seid zur Buße.

Uebrigens abgesehen von der Sünde (eigener und fremder) ist Trauer das Loos des Erdenpilgers aus dem Grunde, weil er nicht mit Gott vollkommen vereinigt werden kann. Die Vereinigung mit Gott ist seine eigene Vollendung, daher das beständige Ringen nach ihr, und doch erreicht er diesseits das Ziel nicht, darum ein schmerzliches Sehnen, aufgelöst zu werden, um bei Christus zu sein. Hienieden geht die Liebe an der Sehnsucht Hand, einst wird sie gehen an der Hand der Wonne. Zu bemerken ist noch, daß sich Trauer in Folge besonderer Führungen Gottes bei vielen hochbegnadigten Seelen findet, von welchen es denn vornemlich heißt: selig sind die Trauernden, sie werden getröstet werden. Tauler, der die geheimen Wege Gottes aus eigener Erfahrung kannte, spricht sich hierüber folgendermaßen aus. Auf den ersten Grad der Jubilation, so kommt man mit fleißigem Wahrnehmen der wonniglichen Liebzeichen, die uns Gott wunderlich bewiesen hat in dem Himmel und in Erden, und wunderlich viel Gutes hat er uns gethan unter allen Creaturen. Und wie es alles grünt und blüht und voll Gottes ist, und wie die Unbegreiflichkeit Gottes ist alle Creaturen Uebergießen mit seinen großen Gaben, und wie ihn Gott gesucht und begabt hat, und ihn geladen und gemahnet und sein gebietet und gewartet hat und durch ihn ist Mensch worden und gelitten hat, und sein Leben und seine heilige Seele und sich selber für uns gesetzt hat, und zu welcher unaussprechlichen Nähe sein selbst er ihn geladen hat... Als daß dieser Mensch mit einem innerlichen Durchsehen durchgehet, so wird in ihm geboren große wirkliche Freude. Und wird der Mensch, der diese Dinge recht ansiehet, übergossen mit innerlichen Freuden, daß der kranke Leichnam die Freude nicht enthalten mag und bricht aus mit einer sonderlichen Weise und thäte er das nicht, das Blut bräche ihm vielleicht aus seinem Munde (als oft geschehen ist) oder der Mensch käme in ein groß Noth und Leiden. Und also wird er von unserm Herrn mit großer Süßigkeit begabt und wird mit einem innerlichen

Umfang in befindlicher Vereinigung vereiniget. Also lockt und zieht und reizt Gott den Menschen aus ihm und zu dem ersten, aus aller Ungleichheit.... Der andere Grad ist, wenn Gott den Menschen als fern hat aus allen Dingen gezogen und er nicht mehr ein Kind ist und ihn gestärket hat mit der Labung der Süßigkeit, denn so gibt man ihm hart Roggenbrod. Er ist nun ein Mann geworden und zu seinen Tagen gekommen. Dem alten Menschen ist nutz und gut harte starke Speise, ihm ziemt nicht mehr Milch und Brod. Von denn wird ihm fürgehalten ein wilder Weg, der gar finster und elend ist, durch den er geführt wird, und in dem Wege benimmt ihm Gott Alles, das er ihm je gegeben. Und also wird der Mensch als gar zu ihm selber gelassen, daß er von Gott zumal nichts weiß und kommt in ein solch Gedränge, daß er nicht weiß, ob er einen Gott habe oder nicht, und wird ihm so wunderlich wehe und wehe, daß ihm die weite Welt zu enge wird. Er befindet noch weiß seines Gottes zumal nicht, und aller andern Dinge, der mag er nicht, und ist ihm, als ob er zwischen zwei Wänden hange, und als ob hinter ihm stehe ein Schwert und vor ihm ein scharfes Speer. Was will er denn thun, denn daß er niedersitze und spreche: Gott grüß dich lauter bitter Leiden, voll aller Gnaden. So das Befinden, je mehr vor war, so die Bitterkeit und der Jammer in diesem Berauben, auch mehr und unleidlicher ist (= je größer vorher der Trost, desto ꝛc.). „O nun gehab dich wohl, der Herr ist sicherlich hiebei und hält dich an den Stammen des wahren lebendigen Glaubens, es wird sicher gut, das ist der armen Seele in dem Quellen als ungläublich, daß die unleidliche Finsterniß immer zu dem Lichte kommen mag. Als nun unser Herr den Menschen also in diesem unleidlichen Kreuz wohl bereitet hat; (denn dieses bereitet ihn mehr denn alle Uebungen möchten bereiten, die alle Menschen thun möchten), denn so kommt der Herr und bringt ihn auf den dritten Grad, und in dem thut ihm recht der Herr den

Mantel von den Augen und entdeckt ihm die Wahrheit und dann gehet auf der lichte Sonnenschein und hebt ihn zumal aus aller seiner Noth und Kummer. Das ist dem Menschen recht, als ob er ihn von dem Tode hätte lebendig gemacht. In diesen so führet der Herr den Menschen aus ihm selber in sich und ergötzet ihn alles seines Elendes und werden alle seine Wunden heil. Und indem so zeucht Gott den Menschen aus menschlicher Weise in die göttliche Weise, aus aller Jammerkeit in ein göttliche Sicherheit, und wird denn da der Mensch als vergöttert, das alles das der Mensch ist, und wirken ist, das wirkt und ist Gott in ihm, und wird als fern auf erhaben über seine natürliche Weise, daß er recht wird von Gnaden, das Gott wesentlich ist von Natur [1]."

3) Wenn sich aber der Christ ohne Unterlaß freuen soll, Theſſ. 5, 16, wenn ihm der Apostel zuruft: freuet euch im Herrn, noch einmal sage ich es euch, freuet euch, Phil. 4, 4, so kann es widersprechend scheinen, wenn ihm zugleich Trauer zur Pflicht gemacht wird. Zur Erläuterung dessen Folgendes. a. Sinnliche (= sündhafte Weltliebe) Freuden sind nicht nur der geistigen Freude widersprechend [2], sondern auch der Trauer, diese können allerdings nicht bei einander bestehen. b. Ueber die Beleidigungen, die Gott von Andern zugefügt werden, betrübe man sich nicht allzusehr. Ebenso schön als wahr ist in dieser Beziehung, was Ludwig de Ponte erzählt. Balthasar Alvarez habe sich viel und schwer über die mannigfaltigen Fehltritte seiner Untergebenen abgekümmert. Da er im Gebete dieses sein Anliegen Gott vortrug, habe er in einem Gesichte ein Herzchen gesehen, das in zwei Blutstropfen gleichsam ertränkt war, und es sei ihm gesagt worden: „das ist dein Herz, das in verkehrten Wassern (in prava aqua) untergetaucht

1) Tauler, Predigt am fünften Sonntag nach Trinitatis.

2) Errat omnino si quis caelestem illam dulcedinem huic cineri: divinum illud balsamum huic veneno: charismata illa spiritus sancti misceri posse hujusmodi illecebris arbitratur. Bernh. serm. 6. de Ascens. Dom.

ist.“ Sodann wurde ihm ein großes, zum Ansehen liebliches Herz gezeigt und gesagt: „das ist das Herz Gottes, das durch so viel Götzendienst, Häresie und Laster in der Welt nicht niedergeschlagen wurde, sondern in Langmuth zusieht, reichliche Früchte von denen zu sammeln, die jetzt gottlos sind, so soll auch dein Herz sein [1]). c. Was endlich die eigenen Sünden betrifft, so soll man sich allerdings über dieselben betrüben, nicht weniger sich aber auch über die Barmherzigkeit Gottes erfreuen, der immer bereit ist zu vergeben, wenn der Sünder reuig zu ihm zurückkehrt. Ist ja über einen Sünder, der Buße thut, im Himmel eine größere Freude als über 99 Gerechte. Thomas vermittelt diese Gegensätze auf folgende Weise. Freude und Trauer, sagt er, sind allerdings der Art nach verschieden, nicht aber steht jede Freude im Gegensatze zu jeder Trauer, sondern nur die schließen sich aus, welche sich auf denselben Gegenstand beziehen. Wenn sie sich aber auf entgegengesetzte oder nur verschiedene Gegenstände beziehen, so kann das Eine die Ursache des Andern sein, wer sich über die Gegenwart freut, trauert über die Abwesenheit. Die Trauer über eine begangene Sünde kann daher nicht zugleich auch Freude über diese Sünde sein, wohl aber kann und wird Freude über ihre Vergebung entstehen, eine Freude, die aus der Trauer geboren ist [2]). Der Büßer sei traurig und freue sich seiner Trauer.

Die christliche Trauer ist darum auch von der sündhaften Trauer himmelweit verschieden. Jene Trauer ist demüthig, mild, geduldig, freundlich, immer voll Hoffnung, Langmuth und Sanftmuth, nie verläugnend, daß sie in der Liebe wurzelt. Diese aber ist hart, ungeduldig, unzufrieden, mürrisch, kleinmüthig bis zur Verzweiflung. Diese lähmt die Thätigkeit, jene hemmt sie nicht, sondern sie verdoppelt den

---

1) cf. Michael a S. Cathar. trinum perfectum. Via unit. tract. 4. erud. 3. n. 191.

2) Th. 4. D. 14. q. 1. a 4.

Eifer. Sie lächelt mit Thränen im Auge; mag auch das Fleisch leiden, das Herz ruht voll freudigem Vertrauen in Gott [1]).

§. 158.

Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit.

1) Barmherzigkeit (= Mitleid) ist das Mitgefühl unseres Herzens über fremdes Elend, wodurch wir zum Helfen gedrängt werden [2]). Das Mitleid ist wesentlich Trauer, Schmerz, nicht über das eigene Uebelbefinden, sondern über das des Nächsten. Damit wir aber mit dem Andern leiden, mit ihm trauern können, muß sein Leid das unsrige werden, oder müssen wir es für unser eigenes ansehen. Dieses ist auf doppelte Weise möglich; einmal durch die Liebe. Diese macht aus Zweien eins. Der Liebende betrachtet den Geliebten als sein zweites Ich und darum auch sein Leid und seinen Schmerz als seinen eigenen. So hängt die Barmherzigkeit mit der Liebe zusammen. Ohne Liebe gibt es kein Erbarmen. Bringt es Einer nicht dazu, sich mit dem Nächsten in Liebe zu verbinden, da doch der Nächste immer auch was Gutes und Erfreuliches an sich hat, nach dem ein natürliches Verlangen entsteht, so wird er es viel weniger zum Mitleid bringen, in dem mit ihm eins sein und das mit ihm theilen Wollen, was sonst der Natur widerstrebt, Schmerz, Leid, Trauer. Es ist darum auch hinlänglich durch die Erfahrung bestätigt, daß Mancher im Glück Freunde hatte, die ihn im Unglück verlassen. Diese, durch die eigennützige Liebe (amor concupisc.) mit dem Freunde verbunden, lösen alsbald die Bande auf, wie sie sehen, daß sie

---

1) Quia licet exterioribus et quae ad carnem sunt, patiamur tristitiam et amaritudinem; interius tamen continuum gaudium habemus, quod crescit in nobis ex consolationibus spiritus sancti et spe remunerationis aeternae. Thom. 2. Cor. 6. lect. 2.

2) cf. Aug. 9. de civ. Dei c. 5.

durch diese Vereinigung nicht nur mit den Freudigen sich freuen, sondern auch mit den Weinenden weinen sollen, Röm. 12, 15. Wahre, christliche Barmherzigkeit hat darum die Charitas zur Voraussetzung und zwar eine gesteigerte Liebe, weil sie eine Gemeinschaft in dem der Natur Widerstrebenden in Schmerz und Trauer gründet. Man könnte daraus schließen, die Barmherzigkeit stehe höher als die Liebe, sie sei deßwegen die höchste aller Tugenden. Allerdings unter allen auf den Nächsten gerichteten Tugenden ist sie die erste, weil sie ihn nicht nur in Liebe umfaßt, sondern was mehr ist, seine Noth zu lindern sucht. Sehen wir aber vom Nebenmenschen ab und betrachten wir die Sache an sich, so ist die Tugend die höchste, welche uns am innigsten mit dem höchsten Gute vereiniget, das geschieht aber durch die Liebe.

Die Barmherzigkeit hat aber noch eine andere Quelle als die durch die Liebe bewirkte Vereinigung mit dem Nebenmenschen. Man findet nemlich häufig, daß furchtsame und verständige Leute, von denen man mit ziemlicher Sicherheit behaupten kann, die Liebe treibt sie nicht zum Mitleid, barmherzig sind, während Reiche und Mächtige, denen viele Mittel zu Gebote stehen, sehr häufig hartherzig und theilnahmslos sind. Da die Barmherzigkeit fremde Noth wie die eigene ansieht und da wir, gewiß mit Recht, voraussetzen, daß diese Theilnahme nicht immer ihren Grund in der Charitas hat, so muß es noch eine andere Ursache geben. Man kann aber fremde Noth für die eigene ansehen, wenn man voraussieht oder fürchtet, sie werde über kurz oder lang dadurch die eigene werden, daß sie auch auf uns übergeht. Hier findet sich auch eine Gemeinschaft, aber nicht die durch die Liebe bewirkte, ideelle, sondern eine reelle, das wirkliche wahrhafte Ergriffenwerden von demselben Unglück, die den Menschen barmherzig macht. Weil vorsichtige und furchtsame Personen diese reelle Theilnahme an fremder Noth zuerst bemerken und am meisten besorgen, während Reiche und Mächtige sich stark genug füh-

len, sie von sich abzuwenden, so erklärt sich daraus die angegebene Erscheinung.

2) Eine andere mit der Liebe zugleich gegebene und aus ihr hervorgehende Tugend ist das Wohlwollen und die Wohlthätigkeit [1]). Es liegt in ihrem Wesen und ist ihre erste Lebensäußerung, daß sie dem Geliebten wohl will und wohl thut. Sie ist jene einigende, verbindende Kraft, welche das in gleicher Ordnung Stehende nach seiner wechselseitigen Gemeinschaft zusammenhält (sie regelt, so erklärt Dionysius diese Worte weiter unten, das auf gleicher Stufe Stehende zu gegenseitiger Mittheilung), welche das Höhere zur Sorge für die Niedern bewegt und das Niedrige kräftigend dem Höhern zuwendet [2]). Daß der Christ sich gegen den Einen wohlwollender und wohlthätiger erweisen darf und soll, als gegen den Andern, ist ebenso gewiß, als daß der Eine auf seine Liebe ein größeres Anrecht hat, als der Andere [3]). Die oben angegebene Ordnung der Liebe hat ihre volle Anwendung auf das Wohlwollen und die Wohlthätigkeit.

Wir finden jedoch außer der christlichen Wohlthätigkeit auch eine blos natürliche, deren beiderseitige Uebereinstimmung und Verschiedenheit angegeben werden muß. Die Uebereinstimmung liegt darin, daß beide aus jener Güte, die mittheilen will, hervorgehen. Gott will nemlich nicht blos sich, sondern auch Anderes, von ihm Verschiedenes, und diese seine Güte hat er allem Geschaffenen, wenn auch in verschiedenem Maaße mitgetheilt. Denn die Liebe, welche in den

---

1) Sed jam de beneficentia loquamur, quae dividitur etiam ipsa in benevolentiam et liberalitatem. Ex his igitur duobus beneficentia constat, ut sit perfecta. Non enim satis est bene velle, sed etiam bene facere: nec satis est iterum bene facere, nisi id ex bono fonte, hoc est, bona voluntate proficiscatur. Ambros. de off. I. c. 30.

2) Dionys. Areop. de div. nomb. c. 4. §. 12. cf. Ambros. de off. l. 1. c. 34.

3) Ambros. de off. l. 1. c. 34.

Seienden Gutes wirkt, besteht in dem Guten überschwenglich voraus und leidet nicht, daß es ohne Hervorbringung in sich bleibe, sondern erregt ihn, daß er wirkt in seiner überschwenglichen, allschaffenden Kraft. Dionys. Areop. de div. nomb. c. 4. §. 10. Ein Bild davon geben uns alle organischen Naturen, die nicht blos eine Neigung zu dem eigenen Guten haben, um es zu verlangen, wenn sie es noch nicht besitzen oder um sich in ihm zu freuen (zu ruhen), sie streben außerdem das eigene Gut auf Andere zu verbreiten, soweit es ihnen möglich ist. Darum bringt jede Natur ihr Gleiches hervor, nicht mit bewußter Absicht, sondern als ein Bild göttlichen Schaffens. Es gehört zum Wesen Gottes das eigene Gut Andern mitzutheilen und weil auch der natürliche Mensch ein Ebenbild Gottes ist, so offenbart sich dieser Grundsatz auch bei ihm, im Mittheilen, in der natürlichen Wohlthätigkeit. Ist aber der Christ Gott nicht nur ebenbildlich, sondern durch die Gnade auch ähnlich [1]), es wird bei ihm diese Wohlthätigkeit sich auch in erhöhtem Maaße zeigen. Der nicht blos graduelle, sondern specifische Unterschied liegt aber darin, daß jene Wohlthätigkeit einfach dem natürlichen Menschen zu Hülfe kommt, diese ihn aber nach seinem übernatürlichen Endziel in's Auge faßt. Der Grund hievon liegt schon in ihrer beiderseitigen Entstehungsweise. Jene wurzelt blos in der Natur, diese in der übernatürlichen Liebe. Die Charitas liebt den Nächsten in Gott, darum ist ihr sein Seelenheil, seine Seligkeit das Höchste. Das Seelenheil ist ihr nicht das Einzige, denn ihre Fürsorge, der göttlichen gleichend, erstreckt sich über Alles, dabei aber ordnet sie Alles mit Beziehung auf Gott [2]). Die Philantropie hingegen hält sich, ihrem Ursprunge gemäß, innerhalb des Natürlichen. Es genügt der Charitas bei einer Wohlthätig-

---

1) Ueber den Unterschied von Ebenbild und Aehnlichkeit vgl. die Dogmatik.

2) Qui ergo diligit proximum, agit quantum potest ut salvus corpore salvusque animo sit: sed cura corporis ad sanitatem animi referenda est. Aug. de morib. eccl. c. 28. (C. 46.)

keitsanstalt nicht, durch die erforderlichen materiellen Mittel dieselbe dem äußeren Bestande nach zu sichern, sie knüpft sie zugleich durch den Geist, den sie ihr einhaucht, an den, von dem und zu dem sie selbst pulsirt; sie hat nichts gethan, wenn sie den Leib des Nackten bekleidet, sie sorgt ihm zugleich für das Hochzeitkleid zum Brautmahl des Lammes; es genügt ihr nicht, dem Hungernden das erdentwachsene Brod zu reichen, sie gibt ihm zugleich das Brod, das vom Himmel kommt; sie beschränkt sich nicht darauf, dem Obdachlosen ein schirmendes Haus zu öffnen, sie will ihn auch zum Eingang führen des Hauses, welches nicht Menschenhände gebaut haben; sie bietet dem Kranken körperliche Pflege und Arznei zur Genesung des Körpers, aber die Pflege seiner Seele, die Mittel, um deren Gesundheit zu erhalten oder herzustellen, sind ihr ebenso wichtig. An dieses Alles denkt die Philantropie entweder gar nicht, oder nur wenig, oder fügt es nur bei; die Charitas aber fügt es nicht an, sondern schmilzt es hinein [1]).

§. 159.

Erweckung von Glaube, Hoffnung und Liebe.

1) Die genannten und ihrem Wesen nach näher entwickelten drei theologischen Tugenden öfters des Jahres zu erwecken, ist jeder Christ verpflichtet [2]). (Wir fassen vorerst alle drei zusammen, weil sie ihrer innern Verwandtschaft wegen zusammengehören.) Denn so lautet das alttestamentliche Gebot: Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele, und aus allen

---

1) Hurter, Geburt und Wiedergeburt, II. 28.

2) Kann die Liebe ꝛc. geboten werden? Sofern sie eine Gabe Gottes, nie und nimmer. Aber das göttliche Wirken ist immer an ein menschliches Mitwirken, an eine vom Willen ausgehende Hingebung geknüpft und die Entwicklung der Tugenden durch ein Streben von Seite des Menschen bedingt, und diese menschliche Thätigkeit fällt unter die Kategorie des Gebotes.

deinen Kräften. Und es sollen diese Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen sein und du sollst sie deinen Kindern erzählen, und sie betrachten, wenn du in deinem Hause sitzest, und wenn du auf der Reise bist, wenn du dich niederlegest, und wenn du aufstehest. Und du sollst sie wie Zeichen an deine Hand binden und zwischen deinen Augen schwebend haben und an die Pfosten und Thüren deines Hauses schreiben. Deutro. 6, 5—9. Die weitere Entwicklung dieses Gebotes und der aus ihm geführte Nachweis, daß die Liebe öfters im Jahr erweckt werden müsse, wäre eine bis zur Beleidigung gehende Deutlichkeit, wenn es auch leider Solche gegeben hat, die es verneinten, so daß Päbste genöthigt wurden [1]), diese Irrthümer ausdrücklich zu verwerfen. Das Gebot: öfter im Jahr, ist freilich ein unbestimmtes, das man dadurch mehr begrenzt hat, daß man sagte, es soll nicht in zu großen Zwischenräumen geschehen. Das Weitere aber muß nothwendig dem Ermessen des Einzelnen überlassen werden, denn die Kirche bestimmt immer nur die äußersten Grenzen. Scotus gibt an, man soll es jeden Sonn- und Festtag thun. Weil diese Tage besonders dem Herrn geweiht sind, ein Haupttheil des Gottesdienstes aber unstreitig in der Uebung dieser drei Tugenden besteht, so ist dieser Rath ein sehr begründeter. Den Anfang mit Erweckung dieser Tugenden muß Jeder machen, sobald er zum Gebrauch der Vernunft gekommen und die hinreichende Kenntniß von Gott besitzt. Schließen sollen wir diese Uebung in der Todesstunde, und da diese Keiner sicher weiß, in jeder Todesgefahr, wenn man auch die heiligen Sakramente empfangen hat [2]). An der wirklichen oder vermeintlichen Grenzscheide unseres irdischen Lebens sollen wir aus allen Kräften

1) Homo nullo umquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et charitatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium. prop. 1 ab Alex. dam. Satis est actum fidei semel in vita elicere. prop. 18. a Inoc. XI. damn. etc.

2) Daß sie beim Empfang der heiligen Sakramente jedesmal erweckt werden müssen, versteht sich wohl von selbst.

nach dem letzten Endziele streben. Denn leben wir, so leben wir dem Herrn: sterben wir, so sterben wir dem Herrn: mögen wir nun leben oder sterben, so sind wir des Herrn. Röm. 14, 8. Ferner sind wir verpflichtet, diese Tugenden zu erwecken, wenn wir Gefahr laufen in eine Todsünde zu fallen, und die Versuchung nicht wohl auf andere Weise zu überwinden ist, als durch Uebung einer (oder aller) dieser Tugenden. Wer zum Zweck verpflichtet ist, dem ist auch das nothwendige Mittel geboten. Zu bemerken ist hiebei, daß nach der Lehre der meisten Moralisten unter dieser Erweckung keine schulgerechte förmliche Uebung, wie man sie in Gebetbüchern findet, verstanden wird [1]).

2) Insbesondere muß der Glaube erweckt werden, so oft Jemand das Glaubensbekenntniß ablegen muß, weil dieses ohne jenes Heuchelei wäre und so oft Einer in freigewollte Zweifel an Glaubenssätzen gefallen ist. Die Erweckung der Liebe (als zur vollkommenen Reue gehörig) ist insbesondere allen jenen Geistlichen geboten, die mit einer Todsünde belastet, Messe lesen oder ein Sakrament spenden müssen, ohne daß sie zuvor beichten konnten. Auch die Nächstenliebe müssen wir erwecken, denn Innocenz XI. verwarf die These: non tenemur proximum diligere actu interno et formali.

1) Attamen opus non est, ut hi actus reflexe et explicite fiant cum intentione praecepto satisfaciendi... Ita etiam actus charitatis sunt omnes uniformitatis actus divinae voluntati, et omnes virtutes exercitae ad dei complacentiam. Ita pariter sunt actus fidei orare, crucifixum adorare etc. Liguori, hom. apost. tr. 4. n. 13.

Drittes Kapitel.

Von den sittlichen Tugenden im Besondern.

§. 160.

Die Klugheit.

Klugheit ist jene Tugend, welche angibt, was zur Erreichung eines guten Lebens zu thun oder zu meiden ist, oder nach Augustin: die Erkenntniß dessen, was zu begehren und zu fliehen ist [1]).

1) Die Klugheit beschäftigt sich nicht mit Erforschung dessen, was gut und bös ist, oder worin das gute Leben besteht, sondern ihr Hauptaugenmerk ist darauf gerichtet, das, was sie als dienlich erkannt hat, überhaupt allgemein gültige Wahrheiten im einzelnen Fall recht anzuwenden. Sie hat das Einzelne unter die allgemeinen Gesetze zu subsummiren, das theoretisch als wahr Erkannte praktisch anzuwenden, und zwar so, wie es zur Erreichung des vorgesteckten Zieles am zweckmäßigsten ist.

Weil es sich um Erreichung eines Zweckes handelt, so muß die Klugheit berechnend ebenso die Zukunft im Auge haben, um die Gegenwart zur Erlangung dessen, was noch ferne liegt, zu benützen, als auch gelehrig die Vergangenheit zu Rathe ziehen, um aus dem bereits Geschehenen auf das, was erst geschehen soll, zu schließen. Zum ersten gehört ein gewisser Seherblick, an dem sich das Schriftwort erfüllt: seine Salbung belehret euch über Alles. I. Joh. 2, 27. Dieses gibt zugleich davon Zeugniß, daß nur der Begnadigte wahrhaft klug ist. Der göttliche Geist leitet den christlich Klugen, daß er das Rechte trifft. Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übt in Einfalt ein kindlich Gemüth. Mit einem Worte, die wahre Klugheit ist divinatorisch und muß es auch in einem gewissen Sinne sein. Die Gnadengabe des Rathes

1) QQ. 83. q. 61.

ist kein bloßer Name. Zweitens gehört aber zur Klugheit Erfahrung, oder wo diese mangelt, Gelehrigkeit. Wer sich von der großen Lehrmeisterin Geschichte nicht belehren läßt, der mag Alles sein, nur nenne man ihn nicht klug. Wie Demuth überhaupt eine Grundbedingung des christlichen Lebens ist [1]), so muß sie auch die Unterlage dieser Tugend bilden. Eigensinnig seinem Kopfe folgen und sich nirgends Rath holen wollen, ist der Klugheit zuwider. Rührigkeit und eigenes Nachsinnen, das auch die geringfügigsten Umstände in Erwägung zieht, ist damit nicht ausgeschlossen, im Gegentheil, es ist eine so nothwendige Eigenschaft der Klugheit, als das Lernen von Andern. Nur vor der Geltendmachung dieser Seite, auf Kosten der andern, wollten wir warnen.

2) Die Thätigkeit der Klugheit ist eine dreifache. Sie trägt der Zeit und der Umstände Rechnung, und sucht die zweckmäßigen Mittel auf, um das Ziel zu erreichen, sie ist berathend. Hat sie diese gefunden, so wägt sie selbe gegen einander ab, um sie nach ihrem wahren Werthe zu bemessen und wählt die tauglichsten, am schnellsten zum Ziele führenden aus, sie ist wählend. Endlich schließt sie ihre Thätigkeit damit ab, daß sie die aufgefundenen und ausgewählten Mittel dem Willen zur Ausführung vorhält, befehlende Thätigkeit. Da die Klugheit in der Anordnung dessen besteht, was zur Erlangung des Zieles dient, so ist die letzte Funktion die hauptsächlichste, weil durch sie das Ziel unmittelbar erreicht wird. Es dringt sich dabei die Frage auf: wenn die Klugheit vorherrschend im Anordnen und Befehlen beruht, sind dann die Untergebenen und Dienenden derselben auch benöthigt? Soweit sie Dieses sind, bedürfen sie derselben nicht. Dem Diener, als solchem, ist die Klugheit nicht nothwendig. Ein Anderer sucht für ihn die Mittel, beurtheilt sie und befiehlt ihm. Es ist darum auch Erfahrungssache, daß Solche, die sehr abhängig, des selbstständigen Handelns ungewohnt sind,

1) cf. §. 108.

wenig Klugheit besitzen. Kein Mensch ist aber blos Diener, sondern immer auch Herr; er wird nicht blos regiert, sondern regiert auch, und darum bedarf Jeder der Klugheit. Es gehört allerdings zu dieser Tugend eine natürliche Anlage, wie denn überhaupt das ganze sittliche Verhalten mit einer Wurzel in den Seelenvermögen gründet, deßwegen wird auch von dieser Seite aus der Eine leichter und vollständiger in den Besitz dieser Tugend kommen als der Andere. Jeder hat aber die für die Tugenden nothwendige Grundlage in seinen natürlichen Vermögen, die durch Uebung und Gnade vervollkommnet werden können und sollen, und gerade in dieser relativen Vollkommenheit besteht die Tugend, weßwegen auch die aus Nachläßigkeit entstandene Thorheit Sünde ist.

3) Sucht und wählt der Christ die zweckmäßigen Mittel und gebraucht er sie zu rechter Zeit, um ein wahres, seine ganze Lebensaufgabe umfassendes Gut zu erlangen, so ist Dieses die wahre Klugheit, wie sie sich in jedem Gerechten finden muß. Jeder Gerechte wird nemlich, weil er dieses ist, die zum Heile nothwendigen Mittel auswählen und gebrauchen. Ist das Ziel aber ein böses, so ist die Gewandtheit, mit der man es anstrebt, keine Tugend, sondern die Klugheit der Kinder dieser Welt, oder, um den Unterschied auch durch das Wort auszudrücken, Schlauheit. Unvollkommen ist die Klugheit, wenn das Ziel, auf das sie lossteuert, zwar ein gutes, aber particulares ist. So spricht man von Pastoralklugheit. Ein Solcher, der zu einem besondern Zwecke die rechten Mittel gebraucht, ist klug, aber nicht schlechthin, sondern blos in diesem Fach. Jener, welcher zu einem guten Leben überhaupt die rechten Mittel sucht, auswählt und anordnet, ist schlechthin klug. Oder aber die Klugheit ist unvollkommen, wenn eine der angegebenen Funktionen fehlt, oder mangelhaft ist, sei es nun, daß nicht Alles reiflich genug erwogen, oder wenn dieses ist, nicht rasch genug zur That geschritten wird.

2) Die Gerechtigkeit und die mit ihr verwandten Tugenden.

§. 161.

Die Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit ist jene Tugend, welche den Willen geneigt macht, für immer und mit Festigkeit Jedem das Seine zu geben, das heißt, ihm das zu geben, was ihm nach dem strengen Rechte gebührt.

1) Objekt der Gerechtigkeit ist das Recht, welches darin besteht, einem Andern das zu geben, was ihm gebührt. Dadurch unterscheidet sich aber die Gerechtigkeit wesentlich von den andern Cardinaltugenden. Das Objekt dieser ist nämlich das eigene Ich. Die Klugheit bildet den Verstand, Starkmuth und Mäßigung das niedere Begehrungsvermögen. Damit ist natürlich nicht ausgesprochen, als ob die Gerechtigkeit keinen Einfluß auf die eigenen Vermögen habe, sie gibt vielmehr, wie in dem an der Spitze stehenden Satze ausgesprochen ist, dem Willen die Fertigkeit, daß er sich andauernd und fest in gerechten Handlungen aktualisirt. Es handelt sich aber, und damit ist der Unterschied gegeben, bei der Gerechtigkeit nicht blos um das Verhältniß der Handlung zum Handelnden, sondern vielmehr um das Verhältniß einer Thätigkeit zur Person und Sache eines Andern [1]). Wird darum bona fide zu wenig restituirt, so ist mit der bloßen Geneigtheit des Willens der Gerechtigkeit nicht genügt, sondern die Restitution muß ergänzt werden, sobald man zur rechten Einsicht kommt. Es kommt nemlich hier nicht blos der Zustand des Seelenvermögens, der

---

1) Ad quartum dicendum, quod actiones quae sunt hominis ad seipsum sufficienter rectificantur, rectificatis passionibus, per alias virtutes morales: sed actiones quae sunt ad alterum, indigent speciali rectificatione non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt: et ideo circa eas est specialis virtus, quae est justitia. Th. 2. 2. q. 58. a 3.

gute Wille, sondern das Eigenthum des Andern in Betracht. Ganz anders bei den übrigen Tugenden. Fastet Einer aus Heuchelei, so ist dieses keine Tugend, denn das Objekt, die Mäßigkeit ist nicht etwas Anderes, außer ihr Seiendes, Fremdes, sondern das verlangende Begehrungsvermögen, dieses soll im Zaum gehalten werden, ein Ziel, das oft bei einem kleinen Abbruch erreicht werden kann. Die Reglung des Seelenvermögens, die Beherrschung der Lust ist also hier das Substantielle, die Quantität der Speisen das Accidentelle, wohingegen bei der Gerechtigkeit die volle Schadloshaltung des Andern die Hauptsache ist, die Gemüthsstimmung aber das Secundäre. Daß man die Gemüthsstimmung übrigens nicht zu gering anschlagen darf, geht aus der Erwägung hervor, daß die Gerechtigkeit eine Tugend ist. Die Tugend vollbringt aber nicht nur Gutes, sondern macht auch den Handelnden selbst gut. Andererseits darf man bei der Mäßigung auch das Maaß von Speis und Trank des Andern nicht zu gering anschlagen, ja, es kann dieses, wie beim kirchlichen Fastengebot, geradezu vorgeschrieben und seine Beobachtung Pflicht der Gerechtigkeit werden. Wir trennten so scharf, um den Unterschied deutlich in's Licht zu stellen.

Es wurde bereits angeführt, daß man auch von einer Gerechtigkeit sich selbst gegenüber spricht. Dieser Sprachgebrauch ist jedoch ein uneigentlicher, und wenn wir hier von der Gerechtigkeit handeln, so kommt das Verhältniß zum Nebenmenschen in Betracht. Es treten darum auch die innern Gemüthsbewegungen in Hintergrund, äußere Handlungen und äußere Gegenstände aber in Vordergrund. Diese letztern sind Mittel und Bedingungen des gegenseitigen Verkehrs, und durch sie treten die Verkehrenden in Verhältnisse, die die Gerechtigkeit so zu ordnen hat, daß Jedem das Seine zukommt.

2) Das Verhältniß zum Andern kann ein dreifaches sein, das Verhältniß des Theils zum Ganzen, das Verhältniß des Ganzen zum Theil und das Verhältniß des Theils zum Theil.

Diesem dreifachen Verhältniß entsprechend, redet man von einer dreifachen Gerechtigkeit und zwar 1) von der allgemeinen oder gesetzlichen Gerechtigkeit (justitia generalis seu legalis), durch die das Verhalten der einzelnen Personen zum gemeinen Wohl geordnet wird. 2) Von einer austheilenden Gerechtigkeit (justitia distributiva) [1]), welche die Handlungsweise regelt, vermöge der den einzelnen Personen gemeinschaftliche Güter verliehen werden. Die dritte ist die wechselseitige Gerechtigkeit (justitia commutativa), gemäß deren der Einzelne dem Einzelnen das Seine nach dem strengen Recht gibt. Durch sie werden Verkauf und Kauf, Restitutionen ꝛc. geregelt.

Man nennt die justitia generalis seu legalis [2]) nicht nur allgemein, weil ihr Objekt das gemeine Wohl ist, sondern auch, weil sie die Thätigkeit der andern Tugenden beherrscht, selbe auf das allgemeine Gut beziehend. Sie gebietet dem Starkmuth, das Leben der größten Gefahr auszusetzen, um das Vaterland zu retten; sie gebietet Mäßigkeit und Keuschheit als Grundlage des gesellschaftlichen Bestandes. Kurz, sie steht nach dieser Seite in einem ähnlichen Verhältnisse zu den andern Tugenden wie die Liebe. Die Liebe gibt allen Tugenden das christlich-religiöse Gepräge, indem sie die Lebensäußerungen derselben auf Gott bezieht. Die Gerechtigkeit gibt den Tugenden einen höheren Werth, indem sie sie auf das allgemeine Wohl bezieht. Insofern nennt man die Liebe und die Gerechtigkeit allgemeine Tugenden und aus diesem Grunde sagt Augustin, quae per ceteras omnes (virtutes) diffunditur, weil sie nemlich nach der Erläuterung des Thomas zu dieser Stelle: communis radix totius ordinis ad alterum est.

1) Et alioqui is qui est in nobis distribuendi habitus, dicitur justitia: quin etiam habitus discernendi pro meritis aut magis aut minus, in quibus id oportet fieri ex scientia, summae est species justitiae. Clem. Alex. strom. lib. 7. c. 12. S. 354.

2) Gesetzlich heißt sie deßwegen, weil das Gesetz auf das allgemeine Wohl abzweckt.

Subjekt der austheilenden Gerechtigkeit ist der Regent, überhaupt die Gemeinde=Behörde. Um die der Gesammtheit gehörigen Güter auf die rechte Weise auszutheilen, bedarf sie als bleibenden Gemüthszustand die Tugend der Gerechtigkeit. Diese gibt nemlich den rechten Maaßstab für die Vertheilung dieser Güter an die Hand und festigt den Willen, daß er sich von der Bahn des Rechtes durch kein Sonderinteresse, durch kein Ansehen der Person abbringen läßt. Weil Tugend, ist jedoch auch diese Gerechtigkeit kein ausschließliches Eigenthum der Vorgesetzten, sondern sie findet sich auch, obgleich auf andere Weise, in den Untergebenen. In ihnen offenbart sie sich nemlich dadurch, daß sie mit dem zufrieden sind, was sie von den Vorgesetzten empfangen. Man sieht, sie ist hier von keinem geringeren Belange, das Feld ihrer Wirksamkeit ist nicht kleiner, ihre Vollziehung vielleicht schwieriger. Gerade diese Tugend ist in unsern Tagen fast gänzlich verkannt und die Gewissen sind so abgestumpft, daß ihr Mangel kaum für Sünde angesehen wird. Willkürliches Verfahren auf der einen, Unzufriedenheit auf der andern Seite reichen sich die Hand.

Das größte Mißverständniß hat seinen Grund darin, daß besonders von Seite der Empfangenden der Unterschied übersehen wird, der zwischen der wechselseitigen und austheilenden Gerechtigkeit stattfindet. Die wechselseitige Gerechtigkeit sieht auf den Werth des Dinges, wie er nach der Schätzung Sachverständiger angegeben wird, die austheilende Gerechtigkeit aber faßt die Person in's Auge. Die Person und ihre Stellung im Gemeindewesen ist für sie das Maaßgebende, weßwegen diese von dem Gemeindegut auch um so mehr erhält, je wichtiger und umfassender ihr Einfluß auf das öffentliche Wohl und je größer ihr Verdienst ist. Das ist der Grund der höheren Besoldungen für höhere Beamte. Wohingegen die wechselseitige Gerechtigkeit blos auf die Sache sieht und dabei streng nach dem Grundsatz: „Jedem das Seine," verfährt. Es kann allerdings zwischen dem Gemeindewesen und einer Pri=

vatperson ein Vertrag abgeschlossen werden, und dann muß der Privatperson nicht nach der Stellung ihrer Person, sondern nach dem Werth der Sache gegeben werden. Denn ein solcher Akt fällt der just. commutativa zu und die Gemeinde steht dieser Person nicht als Ganzes dem Theil gegenüber, sondern beide treten coordinirt als einzelne Personen mit einander in Verkehr. Wenn Einer, welcher dem Gemeindewesen einen Dienst geleistet hat, für seine Dienstleistung entschädigt wird, so ist dieses kein Akt der austheilenden, sondern der wechselseitigen Gerechtigkeit, sagt Thomas [1]). Ebenso muß auch die wechselseitige Gerechtigkeit der Person Rechnung tragen, aber nur per accidens, sofern es nöthig ist, um die Größe des Schadens oder Unrechts gleichmäßig erstatten zu können. Die Beleidigung eines Fürsten ist ein größeres Unrecht, als die Kränkung einer Privatperson, darum muß die wechselseitige Gerechtigkeit dessen Rechnung tragen, wenn es sich um Vergütung handelt.

3) Wir haben jetzt den Maaßstab anzugeben, nach dem die just. commut. und distributiva Jedem das Seine ertheilen. Die commutativa verfährt nach dem strengen Recht und geht von dem Grundsatz aus: so viel du genommen, so viel mußt du geben (aequalitas fit secundum arithmeticam medietatem). Die austheilende hingegen ist nicht auf das strenge Recht basirt, sondern berücksichtigt die Person und ihr Verhältniß zum Gemeinwesen, und gibt ihre Spenden nach der geometrischen Proportion: je würdiger, je verdienstvoller die Person, desto reichlicher die Gabe. Thomas erläutert dieses folgendermaßen: Fünf ist das Mittel zwischen 6 und 4. Um 1 nemlich hat der Eine zu viel, um 1 der Andere zu wenig. Wenn also Beide anfänglich 5 hatten und Einer nimmt dem Andern eine Einheit, so daß er 6, der Andere blos noch 4 hat, so ist es Aufgabe der wechselseitigen Gerechtigkeit, Beide wieder auf's

---

1) 2. 2. 61. a 4. ad 2.

Mittel zurückzuführen, so daß dem, welcher 6 hat, 1 genommen und jenem gegeben wird, der 4 hat, so erhält Jeder 5, das Mittel. Die geometrische Gleichheit ist aber nicht auf die Quantität, sondern auf das Verhältniß basirt, „denn wie sich 6 zu 4 verhalten, so verhalten sich 3 zu 2, weil beiderseits die Proportion $1\frac{1}{2}$ ist, in welcher die größere Zahl die kleinere ganz in sich schließt und noch die Hälfte derselben. Das beiderseitige Verhältniß ist also gleich, obwohl der Zahlwerth an sich verschieden ist, denn 6 überschreitet 4 um 2, 3 aber 2 blos um 1. Die austheilende Gerechtigkeit sieht also nicht darauf, daß der Eine quantitativ so viel hat, als der Andere, sondern wie die eine Person die andere übertrifft, (excedit), so übertrifft auch die Sache, welche der einen gegeben wird, die Sache, welche die andere erhält [1]."

4) Weil die Gerechtigkeit nicht das eigene Ich, sondern den Nebenmenschen im Auge hat, haben alle Tugenden, welche hauptsächlich auf einen Dritten abzielen, mit der Gerechtigkeit Verwandtschaft, gehören zu dieser Familie. Das Beziehen auf den Nächsten ist also das genus proximum all dieser verwandten Tugenden. Wollen wir die differentia specifica derselben finden, so müssen wir näher auf den Begriff der Gerechtigkeit eingehen. Die strenge Gerechtigkeit ertheilt dem Andern vollständig (ad aequalitatem), was ihm gebührt (debitum). Hievon weichen die mit ihr verwandten Tugenden nach zwei Seiten ab. Die einen dadurch, daß sie das Gebührende nicht vollständig geben, die andern dadurch, daß das, was sie geben, keine Gebühr ist. Zu der ersten Reihe gehören Frömmigkeit und Pietät, zu der zweiten Dankbarkeit und Freigebigkeit [2].

---

1) Th. 2. 2. 61. a 2.

2) Wir führen nicht alle, sondern nur die hauptsächlichsten an.

§. 162.

Frömmigkeit.

Frömmigkeit (religio) ist die Tugend, welche den Willen bereit macht, sowohl innerlich durch die Gesinnung, als auch äußerlich in Werken Gott zu verherrlichen und ihm zu dienen [1]).

Weil Gott der Urgrund der Welt ist, ist sie schlechthin abhängig von ihm. Die Anerkennung dieser Abhängigkeit aber ist die Frömmigkeit. Dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl muß, wo es lebenskräftig ist, sich durch einen besondern [2]) Dienst bethätigen und das ist der Gottesdienst. Seine Wurzel ist also die Frömmigkeit und sein unterscheidendes Merkmal von jedem andern Dienst das, daß er Ausdruck des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist. Man spricht zwar auch von Mariendienst und auch in ihm findet ein Verherrlichen und Dienen statt [3]), aber der Charakter des Absoluten fehlt diesem. Der Katholik stellt die seligste Jungfrau sehr hoch und unterwirft sich darum auch ihr, der Mutter, voll kindlicher Hingebung. Aber dieser Cult ist mehr Ausfluß der Pietät als der Frömmigkeit. Die Frömmigkeit im strengen Sinne des Wortes, als Bethätigung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles, findet sich blos Gott dem Schöpfer und Erhalter der Welt gegenüber. Das

---

1) Man nennt die durch Gelübde zu einer besondern Lebensweise verpflichteten Christen Religiosen, weil sie, fern von der Welt, allein Gott zu dienen und seinen Namen zu verherrlichen versprochen haben. Streng genommen soll jeder Christ ein Religiose sein, weil es diese aber in einem vorzüglichen Grade sind, wurde ihnen der Name ausschließlich beigelegt.

2) Augustin verbreitet sich über diesen besondern Dienst und seine Benennung weiter im 10ten Buch de civit. dei cp. 1. Die Stelle ist jedoch zu lang, als daß wir sie anführen könnten.

3) Ad secundum dicendum, quod eodem actu homo servit deo, et colit ipsum: nam cultus respicit dei excellentiam, cui reverentia debetur: servitus autem respicit subjectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam deo. Th. 2. 2. q. 81. a 3.

Kind der Frömmigkeit, der Cult, ist darum auch zu nichts weniger da, als zum Belehren. Dieses Belehren und Dociren im Cult ist jedoch treffend für unsere Zeit. Bei der Belehrung ist offenbar die Bildung des unwissenden Menschen der Zweck, ein belehrender Cult dient darum auch nur nicht Gott sondern dem Menschen. Gebt dem Volk wieder gläubige Herzen und laßt euere Belehrungen weg. Das Verständniß der reichen Symbolik des katholischen Cultes schließt sich ihm dann von selbst auf. Sie werden dann im Gottesdienst den Ausdruck der in ihnen lebenden und webenden Frömmigkeit finden. Fehlt aber diese Frömmigkeit, so hilft alle Belehrung nichts, Alles bleibt ihnen Geheimniß, die heterogene Materie scheidet sich von der Seele, wie Oel vom Wasser. Weil die Frömmigkeit die Wurzel des Cultes ist, so ist es eine innere Nothwendigkeit, daß mit derselben auch die Herrlichkeit des Gottesdienstes schwindet. Er wird einfach, nach dem Kunstausdruck. Die unbedingte Herrschaft und Majestät Gottes und die schlechthinige Abhängigkeit von ihm beurkundet nichts besser, als der katholische Cult, der aus einer tiefen wahren Frömmigkeit hervorgewachsen ist, während diese neue Gottesdienstpfuscher zu Ehren des pensionirten Weltgottes und des emanicipirten Ichs ihre Lieder singen.

Es könnte zwar gegen diese Auffassung der Frömmigkeit geltend gemacht werden, wenn dem also wäre, so müßte das ursprüngliche Lutherthum den einschneidensten Cult haben, wovon aber die Erfahrung das Gegentheil lehrt. Ganz richtig, wenn sich nicht neben dem „fanatisch gewordenen Abhängigkeitsgefühl“ ein anderer Irrthum geltend gemacht hätte, der alles Aeußere als etwas Aeußerliches verwarf. Das leidet allerdings keinen Zweifel, die innere, im Herzen wohnende Frömmigkeit ist die Hauptsache [1]), die in äußern Werken sich offenbarende blos

---

1) Das klarste Licht verbreiten über dieses Verhältniß die Worte des hl. Augustin 10. de civit. dei c. 19. „Die aber erachten, derlei sichtbare Opfer gebührten andern Göttern; ihm dagegen gebührten, als dem unsichtbaren Gotte, unsichtbare, als dem Größeren größere, als dem Besten die besten Opfer; diese

secundär, sofern sie entweder jene anbahnt, indem körperliche Zeichen die Seele zu geistigen Akten anregen, oder sofern die Zeichen und Ceremonien blos Verkörperungen des im Innern waltenden Geistes sind. Gehen wir nemlich von dem Hauptsatz aus, wornach die Frömmigkeit die Tugend ist, welche, ihre vollkommene Abhängigkeit von Gott erkennend, ihn verherrlicht und ihm dient, so muß, da der Mensch aus Leib und Seele besteht, beides im Dienst des Herrn verwendet werden.

Die Seele diene ihm innerlich, der Leib verherrliche ihn äußerlich. Cor meum et caro mea exultaverunt in deum vivum psl. 83, 3. Wie aber der Leib durch die Seele seine Richtung auf Gott erhält, so erhält der äußere Cult seine Bedeutung und Richtung vom innern. Der innere Cult besteht aber darin, daß die Seele mit Gott vereinigt werde durch die Erkenntniß und den Willen. Je nach der verschiedenen Art und Weise, wie die Erkenntniß und der Wille sich mit Gott vereinigt, wird auch der äußere Cult einen andern Charakter haben. In der andern Welt schaut der Geist Gott selbst, deßwegen besteht der Cult nicht in irgend einem Vorbild, sondern im Lob und Preis Gottes, dem Ausdruck der innern Gemüthsstimmung.

In diesem Leben können wir Gott selbst nicht schauen, sondern unter sinnlicher Hülle macht sich uns die ewige Wahrheit erkennbar. Diese sinnlichen Bilder, in denen sich das Wesen Gottes abspiegelt, sind jedoch nach der Beschaffenheit der menschlichen Erkenntniß wieder verschieden. Im A. B. hat die ewige Wahrheit ihr Wesen noch nicht geoffenbart, und auch der Weg

---

aber wären die Pflichten und Regungen des reinen Gemüthes und guten Willens: solche wissen fürwahr nicht, daß jene Opfer nur Sinnbilder dieser Opfer, gleichwie Worte nur Zeichen der Dinge sind... Aus keinem andern Grunde auch verlangen jene trugvollen Geister diese Ehrenbezeugung, in so großem Stolze, als weil sie wissen, daß sie nur dem wahren Gott gebührt. Denn nicht der Geruch der Opferthiere, wie Porphyr und einige Andere dafür halten, sondern die göttliche Ehre ergötzt dieselben. Denn derlei Gerüche könnten sie überall finden und sie könnten einander wohl selbst damit ergötzen; allein diese Geister erfreuen sich an der Seele, die zu ihnen fleht."

zu ihr zu gelangen war noch nicht offenkundig. Darum war der alttestamentliche Cult vorbildlich, nicht nur sofern er, dem Ahnen der Wahrheit entsprechend, durch Symbole auf sie hinwies, sondern auch sofern er den, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, durch Typen verkündete. Im N. B. hingegen ist der Weg offenbar. Er braucht darum nicht mehr als künftig vorgebildet, sondern in der Erinnerung befestigt und stets vergegenwärtigt zu werden. Findet sich aber im christlichen Cult auch noch einiges Vorbildliche, so weist dieses als Symbol auf die volle Enthüllung im Jenseits hin.

Soviel über den zur Frömmigkeit wesentlich gehörigen Cult, das Weitere wird im zweiten Theil besprochen werden.

Um die Natur der Religiosität noch allseitiger zu beleuchten und zugleich auf einen in unserer Zeit gäng und gebe gewordenen Einwurf zu antworten, wollen wir den Ausspruch des Ap. Jacobus 1, 27. in Betracht ziehen, den Ausspruch: Ein reiner und unbefleckter Gottesdienst (religio munda) vor Gott und dem Vater ist dieser: Waisen und Wittwen in ihrer Trübsal zu Hülfe kommen und sich unbefleckt von dieser Welt bewahren. Vom dogmatischen Standpunkt aus haben wir in unserer Glaubenslehre die Sache erörtert, hier müssen wir den moralischen berücksichtigen.

Die Frömmigkeit erzeugt Handlungen, die unmittelbar die Verherrlichung Gottes bezwecken, den Cult. Dieser ist ihr Objekt, nicht Gott, wie es bei den theologischen Tugenden der Fall ist, sonst müßte auch sie zu denselben gezählt werden [1]. Sie gehört aber unter die moralischen Tugenden, weil sie den Willen zu solchen Akten zubereitet, die als Mittel zur Erreichung des Zieles dienen, unter diesen nimmt sie jedoch einen vorzüglichen Rang ein. Dieser Stellung gemäß kommt

1) Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis: et ideo religio non est virtus theologica cujus objectum est ultimus finis; sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea, quae sunt ad finem. Th. 2. 2. q. 81. a 5.

ihr eine doppelte Funktion zu. Einmal, wie angegeben, erzeugt sie den christlichen Cult und darin offenbart sich ihr Wesen, andererseits als höchste moralische Tugend beherrscht sie die andern, so, daß auch sie zur Verherrlichung Gottes beitragen müssen [1]). Sich der Wittwen und Waisen annehmen, ist, an sich betrachtet, als bloßer Akt des Mitleids, durchaus kein Gottesdienst, sondern wird es erst dadurch, daß die das Mitleiden beherrschende Frömmigkeit diese Handlungen zur Verherrlichung Gottes übt. Meint der Rationalismus unserer Tage, die Fürsorge für die Armen, an sich gefaßt, sei Gottesdienst, der eigentliche Gotesdienst darum überflüssig, so unterscheidet sich die katholische Lehre von diesem Raisonnement dadurch, daß sie vor Allem eigentliche Frömmigkeit fordert, dabei aber sagt sie, diese könne so groß sein, daß ihr Uebermaaß, auf andere Tugenden überströmend, auch diesen eine religiöse Weihe gibt und so Werke der Barmherzigkeit zum Gottesdienst stempelt. Während die andere Auffassung aller Frömmigkeit baar und ledig nicht Gott, sondern den Menschen dient, und nicht Gott, sondern sich selbst verherrlicht. Diesen Leuten gegenüber ist es überhaupt noch im Anstand, ob Frömmigkeit nur eine Tugend sei, obwohl es offenbar zur Vollkommenheit des Untergebenen gehört, seinem Herrn sich zu unterwerfen und ihm zu dienen.

---

1) Ad primum dicendum quod religio habet duplices actus: quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum deum, sicut sacrificare, adorare, et alia hujusmodi: alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam: quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus, ad quas pertinent ea quae sunt ad finem: et secundum hoc actus religionis per modum imperii ponitur esse, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum; quod est actus elicitus a misericordia: immaculatum autem se custodire ab hoc saeculo, imperative quidem est religionis; elicitive autem temperantiae, vel alicuius hujusmodi virtutis. Th. 2. 2. q. 81. a 1.

§. 163.

Pietät.

Gibt die Gerechtigkeit Jedem das Seine, so unterscheidet sich die Pietät, wie auch die Frömmigkeit dadurch von ihr, daß die letzte Gott, die erste den Eltern das nach dem strengen Recht Gebührende nicht zu erstatten vermag. Gott vor Allen schulden wir Dasein und Leben, nach ihm den Eltern, daher gebührt die höchste Ehre und tiefste Unterwürfigkeit ihm, dann aber den Eltern und an diese sich anreihend den Blutsverwandten, dem Vaterlande und endlich den durch ihre Stellung ausgezeichneten Personen.

Von dem Uebrigen abgesehen beschäftigt uns blos die Pietät oder die Tugend, durch die wir den Eltern dienen und sie ehren. Naturgesetz und göttliches Gebot rufen Jedem die Pflicht ins Gedächtniß, Vater und Mutter zu ehren, so daß eine weitere Begründung wirklich überflüssig wäre, zudem kommen wir im dritten Theil noch einmal darauf zurück.

Von Interesse ist die von Thomas erörterte Frage, ob der Frömmigkeit wegen die Uebung der Pietät unterlassen werden dürfe. Er geht bei der Beantwortung von dem Grundsatze aus, daß keine Tugend der andern widerstreiten könne, weil bonum non est bono contrarium secundum philosophum (Aristoteles). Deßwegen kann, abstrakt gefaßt, die Uebung der einen Pflicht die Vernachläßigung der andern nicht zur Folge haben. Die Uebung jeder Tugend ist aber durch Umstände, die nicht unbeachtet bleiben dürfen, bedingt. So gehört zur Pietät, die Eltern nach dem rechten Maaß zu ehren; dieses wäre aber offenbar überschritten, wenn die Eltern mehr Gegenstand der Verehrung wären als Gott. Würden wir daher durch Pietät von der Verherrlichung Gottes abgezogen, so wäre Dieses sündhaft und in diesem Falle müßte die Pietät der Frömmigkeit nachstehen [1]). Hat

1) Parentes, quos adversarios in via dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus. Gregor. hom. 37. in Evangl.

aber die Pietät keine solche Folgen, so darf sie um der Frömmigkeit willen nicht zurückgesetzt werden [1]). Kann ja, wie oben bemerkt, die Elternliebe selbst ein Akt des Gottesdienstes werden, wenn wir durch Frömmigkeit dieselbe auf Gott beziehen, weil in diesem Fall Jesus das, was wir Einem der Geringsten gethan, so ansehen wird, als ob wir es ihm gethan. Math. 25, 40. Es wäre demnach Unrecht und eine Sünde gegen das vierte Gebot, wenn ein Sohn aus Frömmigkeit in ein Kloster treten würde und durch diesen Schritt seine Eltern jeder Stütze beraubte. Es sagen zwar Einige, es sei erlaubt, in diesem Falle seine Eltern zu verlassen, da Gott sie unter seine Obhut nehmen werde. Thomas entgegnet jedoch hierauf, genau besehen, heiße das nichts Anderes, als Gott versuchen. Können sich übrigens die Eltern auf andere Weise durchbringen, dann dürfe der Sohn den erwähnten Schritt thun, weil die Kinder blos im Nothfalle zum Unterhalt der Eltern verpflichtet seien [2]).

§. 164.

Dankbarkeit.

Die Dankbarkeit sucht empfangene Wohlthaten entweder durch Zurückerstattung des Empfangenen, oder auf andere Weise zu vergelten.

Man soll Jedem das geben, was man ihm schuldig ist. Es gibt jedoch manche Dinge, zu deren Zurückerstattung man nach dem Gesetz und strengen Rechte, juridisch nicht verpflichtet ist, wohl aber moralisch. Es gibt eine sittliche Ehrbarkeit, die

---

1) Quare et vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? Nam Deus dixit: honora patrem et matrem; et: qui maledixerit patri, vel matri, morte moriatur. Vos autem dicitis: quicunque dixerit patri, vel matri, munus quodcunque est ex me, tibi proderit: et non honorificabit patrem suum, aut matrem suam: et irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram. Math. 15. 3—6.

2) Thom. 2. 2. 101. 4.

auch da einem Dritten gegenüber eine Schuldigkeit anerkennt, wo das strenge Recht mit seinen Forderungen schweigt. Diese Verbindlichkeit kann so dringend sein, daß ohne sie die gute Sitte nicht bestehen kann, und die Vernachläßigung dieser Schuldigkeit ist dann ebenso Sünde, wie ihre Beobachtung Tugend, und zu diesen Tugenden gehört die Dankbarkeit. Der Christ soll dem, welcher ihm eine Wohlthat erwiesen, dafür erkenntlich sein. Das ist seine Schuldigkeit, aber blos moralische.

Wie es sich bei Ertheilung einer Wohlthat um zweierlei handelt, um die G e s i n n u n g, mit der man gibt, und die G a b e, so auch bei der Vergeltung derselben oder der Dankbarkeit. Man setzt die Dankbarkeit gewöhnlich einseitig in die erkenntliche Gesinnung, weil die Empfänger meistens nicht im Stande sind, durch Zurückerstattung ihre Erkenntlichkeit auszudrücken, weil die Erstattung bei der Dankbarkeit, da sie kein debitum im strengen Sinne ist, wie bei den Restitutionen, an sich weniger Werth hat, ihn vielmehr erst durch die Gesinnung erhält. Sieht nemlich die Gerechtigkeit darauf, daß die Sache ebenmäßig erstattet wird, so faßt die Dankbarkeit mehr den W i l l e n des Wohlthäters in's Auge und sucht diesem entsprechend zu vergelten, wie auch aus demselben Grunde der Wohlthäter hauptsächlich in der erkenntlichen Gesinnung Dank sucht. Es darf jedoch darüber der andere Punkt, die sachliche Erstattung [1]), nicht vergessen werden. Der Empfänger ist moralisch verpflichtet durch die wirkliche Zurückerstattung des Empfangenen, wie es ihm möglich ist, zu danken. Weil aber die Dankbarkeit auf den Willen sieht, der Wille des Gutthäters aber so beschaffen war, daß er etwas gegeben hat, wozu er nicht gehalten war, so wird der Dankbare auch so erstatten, d. h. er wird sogar mehr erstatten, als er empfangen, und so dem Andern nichts schuldig bleiben, als die Liebe. Röm. 13, 8.

---

1) An keinem lebendigen Organismus ist ein Glied blos empfangend und nicht auch zurückgebend. cf. Hirscher III. S. 402.

Die Hauptsache bleibt jedoch immerhin die Gesinnungsweise, die daran denkt (von Denken kommt Danken her), daß sie Wohlthaten empfangen und den Geber ehrt und schätzt. Auch das Letztere ist nicht zu übersehen. Der Wohlthäter steht über dem Empfänger, wenigstens in dem, was er ihm mittheilt, und dieses Subordinationsverhältniß findet seinen Ausdruck in der Verehrung. Hierin tritt zugleich die Verwandtschaft der Dankbarkeit mit der Religion und Pietät zu Tage und zugleich ihr Rang jenen gegenüber. Der größere Kreis schließt den kleinern ein, so die Religion und Pietät die Dankbarkeit, aber nicht umgekehrt. Weil wir von Gott am meisten erhalten, so ist auch ihm gegenüber der Dank der größte und er muß ihm dargebracht werden vom Unschuldigen wie vom Büßer. Gottes Gnade ist es nemlich, die jenen von Sünden frei erhalten und diesem vergeben hat[1]). Thomas wirft die Frage auf, welcher von Beiden zu größerem Dank verpflichtet sei und beantwortet sie auf folgende treffliche Weise. Der Dank des Empfängers sieht auf die Gnade des Gebers. Je größer die Gnade, desto größer der Dank. Die Gnade wird aber umsonst (gratis) gegeben. Der Empfänger kann daher aus zweifachem Grunde zu größerem Danke verpflichtet sein. Einmal im Hinblick auf die Größe des Geschenkes, und insoweit ist der Unschuldige zu größerem Danke verpflichtet, weil er eine größere und andauernde Gabe erhalten hat. Der Werth eines Gnadengeschenkes ist aber auch um so größer, je weniger Grund zu seiner Verleihung vorhanden (si magis datur gratis), und in Betracht dessen ist der Büßer, als der weniger Würdige, Gott mehr Dank schuldig als der Unschuldige; die den Eltern schuldige Dankbarkeit läßt sich aus dem Gesagten leicht abstrahiren.

Es gibt also einen dreifachen Grad der Dankbarkeit. 1) Der

---

1) Hätte Gott dem größten Sünder so große Gnaden zugetheilt, wie mir, so wäre er minder undankbar gewesen, als ich es bin; wäre ich mir selber überlassen worden, so hätte ich mehr Frevel begangen, denn alle andern Sünder. Franciscus v. Assissi und besonders schön Aug. 2. Conf. 7.

Dankbare anerkennt das empfangene Gute und denkt oft und gerne an den Geber. 2) Er ehrt und schätzt den Wohlthäter, indem er ihn nicht nur im Herzen, sondern auch vor Andern laut und öffentlich als solchen preißt. In diesem Falle ist die Welt dem äußern Cult gewöhnlich nicht abhold, obwohl für die äußere Gottesverehrung dieselben Gründe, nur in verstärktem Maaße, sprechen. 3) Er erstattet das Empfangene und zwar nicht nur gleichmäßig, sondern gibt noch mehr, wenn er es kann und der Wohlthäter es bedarf. Diese dreifache Dankbarkeit beobachtet auch die Kirche ihren Wohlthätern, den Stiftern gegenüber. Des Patrons wird gedacht im Gebet, er erhält den Honor thuris et aquae und wenn er verarmt, hat ihn die Stiftung ꝛc. zu sustentiren.

Die Vernachlässigung des höchsten Grades der Dankbarkeit hat aber den kleinsten Undank zur Folge und sofort. Darum besteht der Undank stufenweise im Folgenden. 1) Der Undankbare erstattet das Empfangene nimmer, 2) er ehrt den Wohlthäter nicht, verheimlicht die Wohlthat und gerirt sich vor Andern, als ob er nichts empfangen, 3), und darin besteht der höchste Undank, er gedenkt des Wohlthäters gar nicht. Oder diese Verhältnisse positiv gefaßt 1) er vergilt Gutes mit Bösem, 2) er tadelt die Wohlthat, 3) er sieht die Wohlthat für ein Uebel (maleficium) an.

§. 165.

Freigebigkeit.

Die Freigebigkeit besteht in der uneigennützigen Hingabe zeitlicher Güter an Andere.

Das Wesen der Freigebigkeit wird am besten erkannt, wenn man sie mit der Gerechtigkeit einer- und der Wohlthätigkeit andererseits vergleicht. Zur Gerechtigkeit wird die Freigebigkeit von allen früheren Theologen gezählt, weil sie ein Geben einer äußeren Sache ist, und zwar das Geben derselben an einen

Andern. Sie gibt aber vom Ihrigen und nicht das, was dem Andern gehört, und dieses ist die Ursache, warum man zu ihr nicht gesetzlich, sondern moralisch verpflichtet ist. Diese moralische Verpflichtung spricht das Evangelium sehr oft und nachdrücklich aus, denn es gehört zur Schönheit und Ehrbarkeit christlicher Sitte, daß der Wiedergeborne nicht allzusehr am Irdischen und am Geld hängt, und weil besonders von den Priestern und Bischöfen gefordert wird, daß ihnen alle Geldgier fremd sei, wird sie ihnen insbesondere eingeschärft.

Die Wohlthätigkeit theilt wie die Freigebigkeit Andern zeitliche Güter mit, allein das Motiv ist bei beiden Tugenden durchaus verschieden. Der Wohlthätige gibt mit Rücksicht auf die Person, weil er ihr geneigt ist, oder weil sie sich in einer Noth befindet. Diese Tugend gehört daher in den Umkreis der Liebe. Dort ist ihre Wurzel. Der Freigebige aber theilt mit, weil er das Geld nicht achtet. Er gibt Jedermann, Fremden und Bekannten, Dürftigen wie Vermöglichen, wovon die Gastfreundschaft das schönste Zeugniß ablegt.

Das Objekt, an dem sich die Freigebigkeit bethätigt, ist darum Geld und Geldswerth. Sie hängt nicht an den äußern Glücksgütern, sondern weist ihnen jene untergeordnete Stelle an, die ihnen zukommt, ohne daß sie darum die Glücksgüter geradezu wegwirft [1]), was der Verschwender thut, sondern sie bewahrt sie oft sorgfältig, um sie zu gehöriger Zeit und am rechten Ort zu verwenden. Der freigebige Christ lebt im Glauben, daß Gott ihm Güter verliehen habe, um durch deren uneigennützige Vertheilung seinen Willen zu erfüllen und sich Schätze im Himmel zu erwerben. Treibt ihn nicht unmittelbar die Liebe dazu, so ist doch diese letztere nicht ausgeschlossen. Im Gegentheil, in der Praxis wird sie mit ein Beweggrund sein. Hier handelt es sich aber um die Theorie, um das Eigenthümliche jeder Tugend, und darum muß der Unterschied urgirt werden.

---

1) Fundamentum habeat liberalitas tua. Ambros. de off. 1. 30.

3) Tapferkeit und die mit ihr verwandten Tugenden.

§. 166.

Tapferkeit.

1) Das Ziel der Cardinaltugenden ist die Erreichung des Guten, sofern dieses eine Leiter zum höchsten Gute ist[1]). Zu diesem Ziele verhält sich die Tapferkeit also, daß sie die Hindernisse, die seiner Erlangung durch große Gefahren im Wege stehen, überwindet. Sie ist demnach die Festigkeit der Seele, die durch Ertragung und Bekämpfung großer Gefahren ihr schwieriges Ziel zu erreichen strebt.

Die Klugheit sagt, das ist zur Erreichung des Zieles zu thun, jenes zu meiden. Diesem Ausspruche stehet aber Manches entgegen, was das Begehrungsvermögen von seiner Vollziehung abzieht. Das größte Hinderniß ist die Furcht vor den drohenden Schwierigkeiten und Gefahren. Diesen gegenüber hat die Tapferkeit die doppelte Aufgabe, sie einerseits zu ertragen, andererseits ihnen aggresiv entgegen zu treten. Die Tapferkeit besteht also in dem doppelten, in Bekämpfung und Ertragung des Widrigen. Sie bewährt zwar jeder größeren Schwierigkeit gegenüber ihre Virtuosität, tritt aber da mehr zu Tag, wo die Gefahr dringender ist, daher sich ihr Wesen in der Verachtung der Todesgefahr am reinsten ausprägt. Das Leben ist nemlich der irdischen Güter höchstes, die ihm drohende Gefahr darum die schreckendste, die aber dennoch nicht geachtet werden darf, wenn es sich um ein Seelengut handelt, weil diese einer höheren Ordnung angehören und daher jedem irdischen Gute vorgezogen werden müssen. Fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib tödten, aber die Seele nicht tödten können; sondern

---

1) Es versteht sich wohl von selbst, daß, je mehr diese Tugenden von der Liebe verklärt sind, sie auch um so mehr ihre Richtung auf Gott nehmen.

vielmehr fürchtet denjenigen, der Leib und Seele in's Verderben der Hölle stürzen kann. Math. 10, 28.

Würden wir hiebei stehen bleiben, so wäre zwar das Wesen der Tapferkeit im Allgemeinen, so wie es sich auch im Heidenthume findet, bezeichnet, wir müssen jedoch einen Schritt weiter gehen und ihren christlichen Charakter insbesondere hervorheben. Nach diesem ist sie das Einssein mit Gott in allen Gefahren und Leiden. Die Klugheit erkennt in ihnen eine Schickung Gottes und die Tapferkeit kräftigt den Willen, daß er sie als solche hinnimmt und nun mit Gott entweder gegen sie zum Kampfe zieht, oder sie in Gottes Willen ergeben trägt. Nie begibt sich der Mensch in eine große Gefahr, nie nimmt er duldend ein Uebel an, vor dem die Natur als solche bebt, außer es warte seiner eine Krone, die ihm mehr werth ist als alles Leiden, sei es, daß er um der Herrlichkeit der andern Welt willen die Leiden dieser Welt geringschätzt, II. Corth. 4, 17. 18, sei es, daß die Liebe, die Alles glaubt, Alles hofft, Alles erträgt, Alles duldet, I. Corth. 13, 7, ihn dazu begeistert. Diese feste Zuversicht auf ewigen Lohn, diese Liebe zu Gott kann so mächtig sein, daß sich der Christ der Drangsale freut und ihnen triumphirend, wie zum Brautgemache, entgegentritt. Die Freude ist nemlich eine doppelte, die, welche vom körperlichen Wohlsein herrührt, und die, welche eine Folge des geistigen Wohlergehens ist. Nach der letzten Seite hat der Tapfere Ursache, sich zu freuen, nach der ersten Ursache zur Trauer. Der sinnliche Schmerz ist aber an sich stärker als die geistige Freude, so daß jener diese überwältigt. Darum geht auch der Mensch, obwohl mit der Tugend der Tapferkeit geschmückt, mit Bangigkeit der Gefahr entgegen. Durch das Uebermaaß der göttlichen Gnade oder Liebe aber, welche die Seele zu sich hinaufzieht, wird auch der körperliche Schmerz derartig absorbirt, daß es Felicitas nicht einmal weiß, daß sie bereits einer wüthenden Kuh Preis gegeben war [1]). Nimmt man

---

1) Ipse eis exhibebat spirituales delicias, ne sentirent corporales mole-

man noch hinzu, daß die Tapferkeit, sofern sie Gnadengabe des heiligen Geistes ist, den Menschen treibt und bewegt, jeder Gefahr zu trotzen, ihm zugleich die Gewähr des sichern Sieges durch Verheißung des ewigen Lebens gebend, so haben wir sie nach ihren Grundlinien gezeichnet.

2) Ihre reinste Erscheinungsform ist aber das Martyrium, das der heil. Cyprian mit folgenden begeisterten Worten preißt. So geziemt es sich den Streitern Christi im heiligen Lager, daß Schmeichelei die ungebrochene Festigkeit des Glaubens nicht täuscht, daß sie Drohungen nicht schrecken, Qualen und Peinen nicht besiegen, denn größer ist der, welcher in uns ist, als der in der Welt ist, und zeitliche Strafe kann nicht mehr niederwerfen, als göttlicher Schutz aufrichten. Mit welchem Lob soll ich euch grüßen, tapferste Brüder? Mit welchem Preis den Heldenmuth eures Herzens, die Standhaftigkeit eures Glaubens schmücken? Staunend sieht der umstehende Haufe den himmlischen Kampf, den göttlichen Kampf, den geistigen Kampf, den Kampf Christi, er sieht wie seine Jünger dagestanden sind mit freiem Bekenntnisse, ungebrochenen Muthes, voll göttlicher Kraft, den feindlichen Geschoßen zwar blos gestellt, aber gläubig mit den Waffen des Glaubens gerüstet. Wie freudig war Christus zugegen, wie gerne hat er in solchen Dienern gekämpft und gesiegt, der Schützer des Glaubens. Er war bei ihrem Kampfe zugegen und hat die Streiter und Bekenner seines Namens aufgerichtet, gestärkt, begeistert. Der, welcher für uns einmal den Tod besiegt hat, siegt immer in uns. Er sieht nicht nur müßig zu, sondern er selbst trauert in uns, kämpft mit uns, er selbst krönt und wird gleicherweise gekrönt in unserm streitenden Kampfe.

---

stias; quantum non defectioni, sed exercitationi sufficeret. Nam ubi erat illa femina, quando ad asperrimam vaccam se pugnare non sensit, et quando futurum esset quod jam fuerat inquisivit? Ubi erat? Quid videns, ista non viderat? Quo fruens, ista non senserat? Quo amore alienata, quo spectaculo avocata, quo poculo inebriata? Aug. serm. 280. de tempore.

O! selig unsere Kirche[1]), welche solche Ehre göttlicher Würde erleuchtet, welche in unsern Tagen das glorreiche Blut der Martyrer färbt. Weiß glänzte es zuvor in den Liebeswerken der Brüder, nun ist es purpurn geworden in dem Leiden der Martyrer. Die Blumen fehlen ihr nicht, weder die Lilien, noch die Rosen. Jetzt kämpfen die Einzelnen zum ausgedehntesten Ruhme beider Würden; sie empfangen die Kränze, entweder die weißen für das Wirken, oder die rothen für das Leiden. In den himmlischen Lagern haben sowohl Friede als Kampf ihre Kränze, mit welchen der Streiter Christi gekrönt wird[2]).

3) Die Thätigkeit der Tapferkeit offenbart sich, wie wir gehört haben, darin, daß sie der Gefahr angreifend entgegen tritt. Zu diesem gehört als stehende Gemüthsverfassung Hochherzigkeit, die Geringes gering schätzt und keine Gefahr achtet, wenn es etwas Großes gilt. Zur Verwirklichung des Unternommenen ist aber Großthun[3]) von Nöthen, damit, was mit hohem Muthe begonnen wurde, in der Ausführung nicht verkümmere. Zu der andern Lebensäußerung der Tapferkeit, zum Ertragen, wird aber zuerst Geduld erfordert, damit die Seele unter dem Gewichte der Leiden nicht zusammenbreche und Ausdauer, damit sie bei öfterer Wiederkehr oder längerem Anhalten der Gefahren nicht ermüde. Alle vier Tugenden sind sich ergänzende Seiten der Tapferkeit, weßwegen sie jeder Tapfere, wenigstens dem Willen nach, habituell, besitzt. Die Tapferkeit selbst aber steht als das Höhere und Vorzüglichere über ihnen[4]).

---

1) Wie sich die Häresie gegen das Martyrium verhalten hat, darüber gibt Clemens Alex. den besten Aufschluß.

2) Epist. 10 nach der Ausgabe von Gersdorf.

3) Gibt mir Jemand ein besser deutsches, deßungeachtet aber den Sinn von magnificentia adäquat ausdrückendes Wort, so würde ich es gerne annehmen.

4) Fortitudinis autem species sunt, tolerantia, mentis sublimitas, magnitudo animi, liberalitas, magnificentia. Propter quam causam, nec reprehensione, nec vulgi mala fama afficitur gnosticus, neque opinionibus subjicitur, neque assentationibus: et in sustinendis laboribus, sive agit aliquid, quod oportet, sive casus omnes fortiter superat, re vera vir videtur inter alios homines. Clem. Alex. strom. l. 7. c. 3. C. 316.

§. 167.

Hochherzigkeit und Großthun.

1) Hochherzigkeit. Schon dem Wortlaut nach ist hochherzig, wer einen hohen Muth zu großen, der Ehre würdigen Thaten hat. Sie geht an Geringem geringschätzig vorüber und trachtet nach dem, was ihrer Gesinnung angemessen ist. Sie verachtet alle kleinliche Eitelkeit, Schmeichelei und Verstellung als ihrem Wesen geradezu widersprechend. Wenn es aber einen hohen Preis gilt, so tritt sie auch vor keiner Gefahr scheu zurück, sondern setzt Hohes auf das Spiel, um das Höchste zu gewinnen. Sie kann sich übrigens auch in, an sich kleinen, Dingen offenbaren. Wenn Petrus seinen Kahn und sein Fischernetz verläßt, so ist das etwas an sich Unbedeutendes. Doch sagt Hieronymus: grandis fiducia! Petrus piscator erat, dives non fuerat, cibos manu et arte quaerebat: et tamen loquitur confidenter: reliquimus omnia [1]). Der Apostel hat, wenn auch im Verhältniß zu dem Reichthum der Welt wenig, so doch sein ganzes Vermögen zurückgelassen, Alles für nichts geachtet, Alles hingegeben, um die eine Perle, den Himmel, zu gewinnen, und dadurch ebenso Zeugniß abgelegt von seiner Hochherzigkeit, als auch der Hingabe seiner kleinen Habe der Stempel einer großen That aufgedrückt ist [2]).

Daß die Hochherzigkeit in Hochmuth ausarten kann, ist eben so gewiß, als daß sie, so lange sie Tugend ist, mit der Demuth besteht. Hohes anstreben ist durchaus nicht fehlerhaft, sondern löblich, so lange sich Einer nicht auf seine Kräfte, sondern auf Gottes Gnade stützt. Der Hochherzige sieht voll Freude auf das, was an ihm und Andern Gottes Gnade Großes gethan. Der Demüthige hingegen sieht voll Schmerz auf das, was an ihm und Andern durch eigene Schuld Gebrechliches ist.

---

1) cf. Thom. 2. 2. 129. 6.

2) Totum mundum dimittit, qui et illud, quod habet, et quod optat habere, dimittit. Aug. ep. 89. c. 4. n. 2.

Darin stimmt also die Hochherzigkeit mit der Tapferkeit überein, daß sie die Seele stählt, Schwieriges und Hartes zu unternehmen. Weil aber ihr eigenthümliches Objekt, nach Thomas, das hoher Ehren Würdige ist, wohingegen das der Tapferkeit besonders zukommende Objekt die Todesgefahr ist, so stellt sich damit auch das Verhältniß beider zu einander so dar, daß diese jener untergeordnet ist. Die Tugend ist größer, welche dem Willen größere Festigkeit verleiht. Es ist aber schwieriger, in Todesgefahr unerschütterlich zu bleiben, als in jeder andern Gefahr, darum steht auch die Tapferkeit über der Hochherzigkeit.

2) Vom Großthun. Ruht die Hochherzigkeit besonders in der großartigen Gesinnung, welche zur Unternehmung und Ausführung eines Werkes vor keiner Schwierigkeit und Gefahr zurückbebt, so bietet ihr das Großthun die Mittel zur Vollendung. Ihr eigenthümliches Objekt sind Glücksgüter, Geld und Geldswerth als Mittel, und große Werke als Ziel. Jene Güter, an welchen kleinliche oder geizige Seelen mit Aengstlichkeit oder Zähigkeit hängen, weil sie in der kleinsten Ausgabe den Ruin ihres Wohlstandes sehen, theilt sie mit reicher Hand aus, wenn es sich um ein Prachtwerk handelt. Die Klugheit gebietet Dieses, indem sie sagt, daß die Mittel dem Zwecke entsprechen müssen und das Großthun besiegt die Schwierigkeiten, welche die Geldliebe jenem Gebot entgegenstellt, dadurch, daß sie Aufwand macht.

Darin liegt denn auch ihre Zusammengehörigkeit mit der Tapferkeit. Beide wurzeln in dem zürnenden Begehrungsvermögen, beide bekämpfen die der Tugend im Wege stehenden Schwierigkeiten, unterscheiden sich aber darin, daß jene bereit ist, das Leben einzusetzen, während diese ihre Glücksgüter opfert.

Die Ausartung des Großthuns wird Verschwendung [1],

---

1) Prodigum est, popularis favoris gratia exinanire proprias opes: quod faciunt, qui ludis circensibus, vel etiam theatralibus, et muneribus gladiatoriis, vel etiam venationibus patrimonium dilapidant suum, ut vincant superiorum celebritates; cum totum illud sit inane, quod agunt. Quandoquidem

die übertriebenen Aufwand macht, so daß die Großartigkeit der Mittel und des Zieles in keinem Verhältniß mehr steht. Diese ist der contradiktorische Gegensatz zu jenem Krämergeiste, der unter der Firma haushälterisch eine Reihe Revisoren aufstellt, deren Lebenszweck es ist, da oder dort einen Kreuzer zu streichen. Das ist jener Geist, von dem die Kirchen unserer Tage in manchen Ländern Zeugniß ablegen, in welchen das Sparsystem zu allen Fenstern seine Ohren herausstreckt; wohingegen sich das Großthun, dieses Kind der Tapferkeit, in jenen hohen Domen seine Denkmale gesetzt hat. Denn sanctitas et *magnificentia* ist in seinem Heiligthume, heißt es im Psalm 95, 6. d. h. in dem, was Gott und Gottes Ehre betrifft, zeigt sich das Großthun am glänzendsten[1]).

§. 168.

Geduld und Beharrlichkeit.

1) „Geduld ist, nach Sailer, die stetige Uebermacht des der Pflicht anhängenden Geistes über alles Widrige, es mag in der Empfindung der Gegenwart drücken oder in dem Bilde der Zukunft schrecken." cf. Moral 2. Bd. S. 159. Man sieht, der fromme Bischof nimmt Geduld in demselben Umfang, den wir der Tapferkeit beilegen, deßwegen unterscheidet er auch eine aktive und passive Geduld. Thomas scheint uns aber schärfer zu urtheilen, wenn er die Geduld auf

---

etiam bonorum operum sumptibus immoderatum esse non deceat. Ambros. de off. l. II. c. 21. Von den Kirchen hingegen sagt er a. a. O. et maxime sacerdoti hoc convenit, ornare dei templum decore congruo, ut etiam hoc cultu aula Domini resplendeat.

1) Ad tertium dicendum, quod mangnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei. Et ideo magnificentia praecipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde philos. dicit, quod honorabiles sumptus sunt maxime, qui pertinent ad divina sacrificia: et circa hos maxime studet magnificus. Thom. 2. 2. 134. a 2.

das standhafte Ertragen von Widerwärtigkeiten einschränkt und jenen weitern Wirkungskreis der Cardinaltugend vindicirt. Schon das Wort dulden weist auf ein passives Verhalten, ein Ertragen hin. Sodann möchte doch auch das Herkommen, besonders wenn es nicht schädlich und irrig ist, zu respektiren sein, das Herkommen, das die fortitudo als Cardinaltugend aufzählt [1]).

Wir setzen darum die Geduld als einen Theil der Tapferkeit, als die standhafte ergebene Ertragung aller Schwierigkeiten. Oder, wie Augustin sagt, de patient. c. 2. durch Geduld tragen wir Unglück mit Gleichmuth, damit wir nicht verkehrten Sinnes das Gute unterlassen, durch das wir zu Besserem gelangen." Durch diese Angabe ist nemlich zugleich ausgesprochen, was der Zweck der Geduld ist, und dadurch unterscheidet sie sich von der Hartnäckigkeit oder Stumpfheit, die beide auch Leiden über sich nehmen; die letztere ohne Zweck in hinstarrender Gefühllosigkeit, die erstere zu einem bösen Zweck. In jenen, welche Uebel ertragen, um Uebles zu thun, ist nicht die Geduld zu bewundern, zu loben, denn sie ist keine, sondern die Hartnäckigkeit ist zu bewundern, die Geduld in Abrede zu stellen [2]). Das ist die Geduld des Geizigen, von welcher der Prediger 5, 16. spricht: alle Tage seines

---

1) Das ist richtig, die Geduld ist unter den, mit der Tapferkeit verbundenen, sie ergänzenden Tugenden die größte; denn ruhiges, schweigendes Ertragen ist schwerer als das angriffsweise zu Werke gehen, wie dieses Thomas in folgenden Worten nachweist. Ad primum ergo dicendum, quod sustinere est difficilius, quam aggredi, triplici ratione. Primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente: qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori, quam cum debiliori. Secundo, quia ille, qui sustinet, jam sentit pericula imminentia: ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri a praesentibus, quam a futuris. Tertio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis: sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem est diu manere immobilem, quam subito motu moveri ad aliquod arduum. Unde philosophus dicit: quod quidam sunt praevolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt: fortes autem e contrario se habent. Thom. 2. 2. 123. a 6. ad 1.

2) Aug. de pat. 2.

Lebens aß er im Finstern, unter vielen Sorgen in Leid und Traurigkeit. Die christliche Geduld, die in der Liebe wurzelt, also ein Kind der Gnade ist, besteht, wie erwähnt, in dem Einssein mit Gott im Leiden, dessen Leitung die Vernunft erkennt, der Wille annimmt.

2) Beharrlichkeit. Der Wille des Menschen ist veränderlich und muß sich nach dem Entgegengesetzten bewegen können, so lange er frei ist, obwohl allzugroße Beweglichkeit, die unstet von Einem zum Andern eilt, kein Vorzug, sondern ein Mangel ist. Vermöge dieser Beweglichkeit ist es ihm schwer, lange andauernd sich in einer Richtung zu bethätigen, eine Schwierigkeit, die sich steigert, wenn es sich um Ertragung lange währender Leiden, um Begegnung lange dauernder Gefahren handelt.

Der Wille bedarf daher der Zucht, durch die er gekräftigt wird, jener Unbeständigkeit entsagend, stetig und beharrlich auf ein Ziel loszusteuern. Diese Zucht besteht in der öfteren Uebung der Tugend der Beharrlichkeit und in der Einwirkung der göttlichen Gnade. Diese letztere ist so nothwendig, daß die Dogmatik, im Unterschied von der gratia habitualis, eigens von einem donum perseverantiae redet. Die Tugend der Beharrlichkeit selbst aber ist das standhafte Ausharren im Guten bis zum Ende.

Es gibt jedoch ein doppeltes Ende, die Beendigung irgend eines Werkes und die Beendigung des ganzen menschlichen Lebens. Die, welche ausharren bis zur Todesstunde, nennt Jesus selig, und er selbst hat wie alle Tugenden so auch die Beharrlichkeit in der höchsten Vollendung an sich geoffenbart in dem „es ist vollbracht.“ Darum ist das Consumatum est Christi das Symbol aller Vollendung und die Beharrlichkeit in ihrem höchsten Glanze. Einem solchen Leben, das den Kampf gekämpft und die Bahn durchlaufen hat, ist die Krone in der andern Welt hinterlegt, während die vollständige Zuendeführung irgend eines guten Werkes zwar auch Lohn wenn auch nicht den höchsten empfängt. Nur darf Dieses nicht so verstanden

werden, als ob irgend ein gutes Werk, wenn der Vollführer desselben später aus dem Stande der Gnade fällt, in der andern Welt für ihn von Nutzen sein könnte. Nein. Wird der Mensch durch die Sünde moralisch todt, so werden es auch seine Werke, lebt er durch Buße und Gnade wieder auf, so leben auch seine früher im Stande der Gnade vollbrachten Werke wieder auf, bleibt er aber todt, so bleiben es auch seine Werke. Daraus mag die große Bedeutung der Beharrlichkelt erhellen, ohne sie gibt es gar keine Tugend und keine Seligkeit.

Vom Eigensinn unterscheidet sich die Beharrlichkeit dadurch, daß jener mit unvernünftiger Zähigkeit an seiner eigenen Meinung hängt, während diese mit vernünftiger Festigkeit das Gute anstrebt und das Widrige trägt.

4) Mäßigung und die mit ihr verwandten Tugenden.

§. 169.

Mäßigung.

1) Wie schon der Name Mäßigung sagt, besteht diese Tugend im Maaßhalten, und zwar soll sie die gegen die Vernunft sich erhebenden Affekte und Begierden niederhalten. Wie die Natur vor dem Uebel und den Gefahren zurücktritt, und es Aufgabe der Tapferkeit ist, die Seele zu festigen, daß sie sich dadurch von der Erreichung des Guten nicht abhalten läßt, so verlangt die Natur nach dem, was ihr Vergnügen und Lust macht. Auch durch dieses Letztere kann der Mensch von seinem vernünftigen Ziele abgebracht werden, so daß er nicht mehr das Gute, sondern blos das sucht, was ihm Lust verursacht. Darum ist Tugendhaftigkeit von Nöthen, welche diese Sucht nach dem der Sinnlichkeit Zusagenden in den Schranken der Vernunft hält, und das ist die Tugend der Mäßigung [1]). Nicht darin besteht

1) Munus temperantiae est in coercendis, sedandisque cupiditatibus, quibus vertimur in ea, quae nos avertunt a legibus dei, et a fructu bonitatis ejus... Officium temperantiae est contemnere omnes corporales illecebras, laudemque popularem. Aug. de morib. Eccles. c. 19.

die Mäßigung, daß sie jedes Verlangen nach Lust unterdrückt, sie ist keine Gegnerin der Natur, sondern darin, daß sie es nach den von der Klugheit gebotenen Regeln ordnet. Vernünftige Freuden läßt sie gewähren, thierische zähmt sie; die sinnliche Freude ist sogar in der Hand der Tugend ein Mittel zur Erlangung des Guten, weßwegen auch der Fall eintreten kann, daß sie dieselbe zu Hülfe ruft gegen das Böse. Nur jenes Begehren, das sich gegen die Vernunft erhebt, ist sündhaft und muß unterdrückt werden. Gerade darum aber, weil ihr Objekt die Bändigung des Niedrigsten am Menschen, dessen, worin er mit dem Thiere am meisten verwandt ist, ist, darum drückt ihr Mangel dem Menschen ebenso das Brandmal des Thierischen auf, wie ihr Besitz mit Anmuth und Schönheit ziert. Was man aber am unliebsten vermißt, dessen Besitz hält man am höchsten, weßwegen man gerne die Mäßigung als die höchste Tugend hinstellt, obwohl sie unter den Cardinaltugenden die niedrigste ist. Denn die Tugend stehet am höchsten, welche entweder dem Ziele am nächsten ist, und abgesehen von den theologischen Tugenden ist das die Klugheit und Gerechtigkeit, oder welche die größte sittliche Kraft erfordert, um die demselben entgegenstehenden Hindernisse zu besiegen. Es gehört aber mehr dazu, der Todesgefahr zu trotzen, als der Lust zu entsagen [1]. Nicht ohne Grund wird darum die Mäßigung zuletzt gesetzt.

2) Die durch die Mäßigung zu bezähmende Lust ist hauptsächlich eine dreifache, Augenlust, Fleischeslust und Geisteslust [2], oder sie erstreckt sich auf die Seele, auf den Leib und auf die Glücksgüter. Die Geisteslust offenbart sich in der Lust zu gelten und in der Lust, den beleidigten Stolz zu rächen. Die Mäßigung zähmt die erste durch Demuth, die zweite durch

---

1) Nemo est quippe qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem: quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu; quod cum in earumdem consuetudinem verterit, domitae et mansuetae vocantur. Aug. de divers. Quaest. 83. q. 36.

2) I. Joh. 2, 16.

Sanftmuth. Die Fleischeslust offenbart sich in dem Verlangen nach Speis und Trank und in der Geschlechtslust. Die Mäßigung zähmt sie durch Mäßigkeit und Keuschheit. Die Augenlust offenbart sich in Habgier, die Mäßigung in Genügsamkeit. So erhalten wir Sanftmuth, Demuth, Mäßigkeit, Keuschheit und Genügsamkeit als integrirende Theile der Mäßigung.

Das Wesen der Mäßigung selbst tritt am deutlichsten hervor in der Mäßigkeit und Keuschheit oder in der Bezwingung der Fleischeslust. Wie nemlich die Tapferkeit in der Todesverachtung, welche die größte Festigkeit der Seele fordert, besteht, so ist das eigenthümliche Objekt der Mäßigung die Niederhaltung der Fleischeslust. Diese Lust ist die intensivste [1]), darum auch die diese bezwingende Tugend die größte. Die Mäßigung ist eine Cardinaltugend, wie die Tapferkeit.

3) Es mag hier zugleich die Frage erörtert werden, wie weit die Mäßigung in Beherrschung der Lust gehen darf? Secundum necessitatem praesentis vitae, antwortet Thomas: das Ziel der Fleischeslust ist die Erhaltung des Lebens. (Durch die Geschlechtslust wird die Erhaltung der Gattung, durch die Eßlust die des Individuums bezweckt.) Weil aber das Ziel für den Gebrauch der Mittel, durch die es erreicht werden soll, maaßgebend ist, so ist die Erhaltung des Lebens maaßgebend für die Bewältigung der Fleischeslust, oder durch die Mäßigung soll dieselbe auf das zum Leben Nothwendige eingeschränkt werden. Nothwendig nennt man vorzüglich das, was ein unumgängliches Erforderniß für den Bestand einer

---

1) Et quia delectatio consequitur operationem naturalem, tanto aliquae delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes, quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per conjunctionem maris et foeminae. Et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum est proprie temperantia. Thom. 2. 2. 141. a 4.

Sache ist, wie Essen und Trinken. Zum Nothwendigen gehört aber auch jenes, dessen Mangel die Existenz der Sache zwar nicht in Frage stellt, wohl aber die geziemende, standes- und pflichtmäßige Existenz [1]). Diese letztere Nothwendigkeit ist für die Mäßigung ebenso Norm, wie die erstere. Ein Fasten, das den Landmann zwar das Leben nicht kostet, aber zu seiner Arbeit untauglich macht, wäre unvernünftig und darum auch nicht mäßig, da die Mäßigung in der vernünftigen Bezähmung der Lust besteht. Blos das hat diese Tugend niederzuhalten, was dem Guten hinderlich ist. Ist daher an sich Erlaubtes unter gewissen Verhältnissen hinderlich, so muß auch dieses unterlassen werden.

§. 170.

Mäßigkeit und Keuschheit.

1) Mäßigkeit. Unter Mäßigkeit verstehen wir den vernünftigen Gebrauch von Speis und Trank. Das Essen und Trinken geht, an sich betrachtet, die Moral nichts an. Speise gibt uns keinen Werth bei Gott; denn wir gewinnen nichts, wenn wir essen, und verlieren nichts, wenn wir nicht essen. I. Corinth. 8, 8. Die Ursache aber, warum man ißt oder nicht ißt und die Art wie man ißt, die fällt der Moral zur Beurtheilung anheim. Regel für das Verhalten ist: man genieße Speis und Trank so, daß durch sie dem sittlichen Leben kein Hinderniß erwächst. Dazu ist die Mäßigung überhaupt da, durch Niederhaltung der übermächtigen Begierden die Hindernisse, die sie der Erreichung des Guten in den Weg legen, wegzuräumen. Das, was hier in Betracht kommt, ist die mit dem Essen und Trinken verbundene Lust. Die Mäßigkeit besteht darum nicht allein in dem Maaßhalten beim materiellen Genuß, sondern vielmehr in der

---

1) Temperans respicit non solum necessitatem hujus vitae, sed etiam officiorum. Aug. de morib. eccles. c. 21.

Mäßigung der damit verbundenen Lust [1]). Ueberschreitet Jemand das Maaß, nicht aus Begierlichkeit, sondern weil er glaubt, so viel und nicht weniger sei ihm nothwendig, so sündigt der nicht gegen die Mäßigkeit, wohl aber der, bei welchem die Lust die Ursache des Ueberschreitens ist. Die Unmäßigen essen ja nicht, um sich zu sättigen, sondern um zu essen, und deßwegen, weil die Befriedigung der Lust und nicht die Sättigung ihr Ziel ist, überschreiten sie diese.

Die Grenzen, innerhalb deren die Mäßigkeit sich bewegt, können im Einzelnen nicht angegeben werden [2]). Es kann für einen Gesunden etwas überflüssig, somit schädlich sein, was einer schwächeren Natur nothwendig ist, und es kann für einen Kranken etwas zu viel sein, was eine starke Natur unerläßlich fordert. Im Allgemeinen aber nähre man seinen Leib nicht zu Gelüsten, so daß das üppige Fleisch sich nicht gegen den Geist auflehnt. Von dieser Seite ist die Mäßigkeit besonders für junge Leute und Frauen eine nothwendige Tugend, weil, nach Thomas, in jenen die Begierlichkeit ohnedies, wegen der Jugendfülle, mächtig ist, den Frauen aber die hinlängliche Geistesstärke fehlt, um den Begierden nachdrücklich genug zu begegnen. Andererseits versage man seinem Leib das N o t h w e n d i g e nicht. Wie dieses zu verstehen, wurde bereits angeführt [3]).

---

1) Es ist schwer, dem Leib das Nöthige zu geben, und doch dabei den Sinnen nicht zu dienen. Ausspruch des hl. Franciscus.

2) Ambrosius macht folgende feine Bemerkung, um seine Cleriker von Gastmalen abzuhalten. Convivia quippe extraneorum occupationes habent, tum etiam epulandi produnt cupiditatem. Subrepunt etiam fabulae frequenter de saeculo ac voluptatibus: claudere aures non potes, prohibere, putatur superbiae. Subrepunt etiam praeter voluntatem pocula. Melius est tuae domui semel excuses, quam alienae frequentes: et ut ipse sobrius surgas, tamen ex aliena insolentia condemnari non debet praesentia tua. Ambros. de offic. lib. 1. c. 20.

3) Hi si assidui sunt, et maxime in convivio, ludo ac joco, enervant gravitatem illam virilem. Caveamus itaque ne dum relaxare animam volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum; usus enim cito inflectit naturam. Ambros. l. c. off. 1. 20.

2) Keuschheit. Die Keuschheit besteht in der vernünftigen Beherrschung der Geschlechtslust. So wenig die katholische Moral das Essen und Trinken für sündhaft hält, so wenig verbietet sie die geschlechtliche Vermischung [1]), obwohl es nicht an Irrlehrern fehlte, welche dieses behaupteten. Gebraucht der Mensch das, was ihm Gott gegeben und zwar zu dem Ende, wozu es ihm Gott gegeben, so ist da überall von einer Sünde keine Rede. Die Beiwohnung ist aber von Gott geordnet zur Erhaltung des menschlichen Geschlechtes, daher der vernünftige Gebrauch derselben durchaus nicht sündhaft ist. Wird dagegen der Zweck der Beiwohnung verhindert, oder dieselbe unvernünftig gebraucht, so ist dieses verwerflich und durch die Tugend der Keuschheit zu beseitigen. Unten, wo von den evangelischen Räthen die Rede ist, wird auseinandergesetzt, daß die vollkommene Enthaltung besonders darum empfohlen werde, weil es, nach einer Bemerkung Augustins, nichts gibt, quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quam blandimenta foeminea, corporumque ille contactus. (1. Soliloq. c. 10.) Allein Augustin spricht hier nicht von dem Zustand des Gerechten, dem die Sünde hinderlich ist, sondern von dem Zustande des Vollkommenen [2]), dem auch Anderes bei Erreichung seines hohen Zieles störend sein kann.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen auf das Wesen der Keuschheit näher ein, so ist sie eine doppelte, die eheliche und die jungfräuliche. Da von jener später die Rede sein wird, beschäftigt uns blos diese.

Thomas unterscheidet, bezüglich der Jungfräulichkeit, dreierlei; die Unversehrtheit des Leibes, die mit Lust verbundene Saamenergießung, und den Willen, diese Lust zu genießen. Die Aufeinanderfolge und Verbindung aller drei mit einander gibt er so an, daß er die Unversehrtheit des Leibs als ein Accidens der

---

1) Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. Aug. de bono conjugali c. 16.

2) cf. Th. 2. 2. q. 53. a 2. ad 1.

Jungfräulichkeit erklärt, die Freiheit von jener Lust aber als das Materielle, und den Vorsatz, jener Lust zu entsagen, als das Formelle [1]). Durch diese Unterscheidung und das angegebene Verhältniß dieser Momente zu einander löst sich denn auch manche Schwierigkeit. Die volle Jungfräulichkeit besteht in dem Vorhandensein aller drei Momente, und darum gehört auch die körperliche Unversehrtheit zu ihr. Wird dieselbe jedoch durch Zufall oder Gewalt, gegen die Absicht und den Willen des Leidenden verletzt, so thut dieses der Jungfräulichkeit so wenig Eintrag, als wenn ein Fuß oder eine Hand verletzt wird (non magis praejudicat virginitati, quam si corrumpitur manus et pes), denn die Seele, der heilige Wille ist es, der den Leib heiligt. Bleibt darum der Wille unerschütterlich und standhaft, so bleibt der Leidende ohne Schuld, wenn er der Gewalt oder dem Zufall durch kein erlaubtes Mittel entrinnen konnte. Ginge nemlich die Keuschheit dadurch verloren, so wäre sie keine Tugend der Seele, noch gehörte sie zu jenen guten Gaben, wodurch der Mensch ein frommes Leben führt, sondern eigentlicher würde sie dann den Gütern des Leibes beigezählt, der Schönheit, Gesundheit ꝛc. Ist sie aber ein Gut der Seele, so wird sie durch die dem Leib angethane Gewalt nicht verloren. Ja, beharret die Seele mit unerschütterlichem Vorsatz darauf, den fleischlichen Begierlichkeiten nicht nachzugeben, so verschwindet die Heiligkeit nicht aus dem Leibe, weil der Wille, und sofern es von ihm abhängt, auch das Vermögen feststeht, den Leib auf heilige Weise zu gebrauchen. Denn nicht darum ist der Leib heilig, weil seine Glieder vollkommen sind, sondern deßwegen, weil die Seele es ist.

Da aber in einem fremden Leib nicht blos Schmerz, sondern auch Lust erregt werden kann, so wird auch die reinste Seele mit Schaam erfüllt, da sie fürchtet, es sei mit Einwilligung der Seele geschehen, was vielleicht nicht ohne alle Lust des Fleisches

1) cf. Th. 2. 3. q. 152. 1.

geschehen konnte [1]). „Hier kommt also, sagt Augustin, weder der Glaube noch die Frömmigkeit, noch die Keuschheit, sondern eigentlich unser Streit zwischen Schamhaftigkeit und Vernunft in's Gedränge.“ Die Schamhaftigkeit möchte nemlich die körperperliche Verletzung böse nennen, während die Vernunft nur das für Sünde erklärt, was mit Wissen und Willen geschieht.

Gehen wir auf den zweiten Punkt über, auf die mit Lust verbundene Saamenergießung, so kommt es auch hier wieder darauf an, ob sie gewollt ist oder nicht. Ist sie gewollt, so wird durch sie die Keuschheit verloren, ist sie aber wider Willen durch Schwäche der Natur veranlaßt, oder wird sie im Schlaf oder mit Gewalt hervorgerufen, so bleibt die Keuschheit, auch wenn sie, wie vorausgesetzt, mit Lust verbunden ist, unverletzt.

In dem festen Willen, seinen Leib unverletzt zu bewahren, besteht daher vornemlich das Wesen der Keuschheit und ist dieser Vorsatz gebrochen, so ist auch die Keuschheit verloren, selbst ehe die That erfolgte, durch die der Leib geschwächt wird.“ Geht eine Person, die verderbten Herzens ist, nachdem sie den Vorsatz gebrochen, den sie Gott gelobt hatte, zu ihrem Verführer hin, sich seinem Willen zu überlassen, wer könnte diese, selbst während sie noch unterwegs ist, auch nur dem Leibe nach, heilig nennen, da sie jene Heiligkeit bereits verlor und zerstörte, durch die der Leib geheiligt war? Fern sei ein solcher Irrthum; vielmehr werden wir hiedurch erinnert, daß die Heiligkeit des Leibes nicht verloren geht, wenn die Heiligkeit der Seele fortbesteht, selbst im Fall der Leib Gewalt erlitte; so wenig als die Heiligkeit des Leibs fortbestehen kann, wenn einmal die Heiligkeit der Seele unterging, ob auch der Leib noch unversehrt wäre [2]).“

---

1) cf. hierüber I. d. civit. dei 16 u. 18.

2) Aug. l. c. c. 18.

§. 171.

Demuth und Sanftmuth.

1) Die Demuth zähmt und beherrscht die Lust des Geistes, die unmäßig nach Hohem strebt und sich Andern gegenüber hervorthun und geltend machen will.

Das was der Gerechtfertigte ist und hat, ist sowohl Geschenk der göttlichen Gnade, als Produkt seiner eigenen Freithätigkeit. Dieses erkennt der Demüthige und hält beides wohl auseinander, und das ist der Anfang und die Grundbedingung aller Demuth. So lange man das, was der Mensch aus sich selbst hervorgebracht, mit dem vermischt, was Gott gegeben, so lange ist Demuth eine Unmöglichkeit. Das, was Gott thut, ist groß und gut und heilig. Das, was der Mensch vollbringt, befleckt und werthlos [1]). Wir sind nicht tüchtig, durch uns selbst etwas zu denken, wie aus eigener Kraft, sondern unsere Tüchtigkeit ist aus Gott. II. Cor. 3, 5. Diese innere Nichtigkeit und Unwürdigkeit sieht die Demuth und erröthet vor sich selbst, und zwar um so mehr, je deutlicher sie erkennt, daß alles Gute seine Quelle in Gott hat. Wie aber der Glaube nicht nur im Erkennen, sondern auch im Wollen ruht, so auch die Demuth. „Lerne aus diesen Worten (ich bin demüthig und sanftmüthig von Herzen), sagt Bernhard [2]), daß es eine doppelte Demuth gibt, die des Erkennens und die des Willens oder Herzens. Durch die erstere sehen wir ein, daß wir nichts sind und dieses lernen wir von uns selbst, durch die letztere aber

---

1) „Wäre das durch Weise und Gelehrte geschehen, es käme den Leuten nicht so wunderlich vor; darum wirket Gott durch mich armen thörichten Menschen, damit sich auch die Weisen verwundern, und auch sie um so viel mehr Gottes Werke thun, weil es ja ganz wider die Natur ist, daß solche Dinge durch einen Thoren geschehen... Das Gute ist also nicht das Werk des Menschen, sondern Gottes Werk, ihm gebührt das Lob dafür.“ So hat der hl. Franciscus unterschieden.

2) Serm. 4. de advent.

verachten wir den Ruhm der Welt und das lernen wir von Jenem, der sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm." Die Erkenntniß der eigenen Nichtigkeit reicht allein nicht hin, sondern der Mensch soll sich auch dieser Einsicht gemäß benehmen, und dazu gehört jene Willenskraft, in der die wahre Demuth liegt. Oder, um dieses leicht und fertig zu vollziehen, bedarf der Wille einer Vervollkommnung und die wird ihm durch die Tugend der Demuth zu Theil. Mittelst ihrer führt er nicht nur sich selbst gegenüber alles Gute auf Gott zurück und erniedrigt sich vor ihm [1]), sondern da die Güte und Macht Gottes auch im Nebenmenschen Großes wirkt, so unterwirft er sich auch dem, was in ihnen aus Gott ist. „Seid unterthan jeder menschlichen Creatur um Gottes willen." I. Petrus 2, 13. Worte, welche Thomas im angegebenen Sinne auslegt. Es können jedoch Verhältnisse eintreten, in welchen diese zu Tage gelegte Unterwürfigkeit nicht am Platz wäre. Der Vorgesetzte ist und bleibt Vorgesetzter und muß seinen Vorrang den Untergebenen gegenüber geltend machen, wenn er auch innerlich, im Hinblick auf seine eigenen Fehler und die Tugenden des Untergebenen sich vor diesem beugt. Die Demuth ist nemlich hauptsächlich innerlich im Herzen. Die äußere Gebärde, ohne wahre Herzensdemuth, ist blos Heuchelei oder Kriecherei und hat blos dann Werth, wenn sie der Reflex jenes evangelischen Kindersinnes ist, Matth. 19, 13., der, seine eigene Armuth anerkennend, dankbar fremde Gaben empfängt; der fromm und unschuldig ist, ohne es zu wissen. In diesem Falle wird sie Bescheidenheit, die sich der Vorzüge Anderer freuend mit niedergeschlagenen

---

1) „Die Ehren," sagte Franciscus von Assisi, „die man mir erweiset, beziehe ich auf Gott, weil sie ihm allein gebühren. Für mich behalte ich nichts; sie versenken mich aber allezeit tiefer in meine Niedrigkeit und in mein Nichts. Den steinernen oder hölzernen Säulen gehört nichts von der ihnen bezeugten Ehrerbietung; Alles bezieht sich auf den Gegenstand, den sie vorstellen. Ebenso, wenn die Menschen Gott in seinen Geschöpfen ehren, und sogar in mir, der ich der letzte von Allen bin, ist mein Auge nur auf ihn allein gerichtet."

Augen im Hintergrunde steht und mit Erröthen und Widerstreben auf die Bühne genöthigt wird; die mit ihren eigenen Fehlern die Fehler Anderer zudeckt und voll Dank gegen Gott auf fremdes Verdienst die Blicke der Welt lenkt.

Die Sünde gipfelt und entspringt im Hochmuth, darum ist wahre, ächte Demuth die beste Schutzmauer gegen dieselbe, und daraus erklärt sich auch die bedeutende Rolle, welche die Demuth im christlichen Leben spielt [1]). Jeder Tugend muß sie wegbahnend zur Seite stehen. Sie muß dem Einströmen der Gnade von Oben beständig den Eingang offen halten, denn nur in leere Gefäße gießt der Herr seine Gnade aus [2]); sie muß dem Andrang der Sünde fortwährend den Boden untergraben durch Wegwerfung des eigenen Ichs. Ist Gott und die Vereinigung mit ihm der Zielpunkt des christlich sittlichen Lebens, ist das eigene Ich und die Vergötterung desselben der entgegengesetzte Pol, so ist es die Demuth, die dieses erniedrigend es in seiner ganzen Nichtigkeit und Blöße hinstellt. Demuth ist darum das Fundament, auf dem der Büßer fußt, Demuth das Fundament, auf dem der Vollkommene steht. „Deßwegen hat uns Christus vorzüglich die Demuth empfohlen, weil durch sie hauptsächlich die Hindernisse, die der Erlangung des Heils im Wege stehen, beseitigt werden. Besteht das Heil darin, daß der Mensch nach dem Himmlischen und Geistigen trachte, so wird er von demselben durch das Streben sich in irdischen Dingen hervorzuthun und zu glänzen abgehalten. Darum, um dieses Hinderniß des Heils wegzuräumen, zeigte er durch seinen demüthigen Wandel, man soll äußere Hoheit verachten. So ist die Demuth gleichsam die

1) cf. §. 108.

2) Christina Mechthild Tüschelin, ganz vertraulich mit dem Herrn redend, sagte einmal mit großer Naivität zu ihm: Liebster Herr! Du hast ja meine Seele zu deinem Ebenbild erschaffen; billiger solltest du darum in derselben wohnen, als im Ciborium. Ihr wurde darauf die Antwort: Wenn deine Seele aller zeitlichen und weltlichen Dinge also beraubt und leer sein wird, gleich wie dieses Gefäß, in dem ich bin, so will ich eigentlich in ihr wohnen wie hier. Görres Mystik II. S. 321.

Vorbereitung, um freien Zutritt zu den göttlichen und geistigen Gütern zu erlangen [1])." Wir werden es auch sehen und möchten es jetzt ein für allemal sagen, das Beten und Fasten des Gerechtfertigten und der Gehorsam und die Armuth des Vollkommenen sind immerwährend bis auf's Höchste gesteigerte Akte nicht nur der Liebe, sondern auch der Demuth. Damit weisen wir aber der Demuth nicht die höchste Stelle unter den christlichen Tugenden, die neben der Liebe, an, so wenig als wir die Vorbereitung auf die Vollkommenheit mit der Vollkommenheit selbst auf gleiche Linie stellen. Die Liebe und alle jene Tugenden, durch die wir Gott erlangen, stehen viel höher [2]).

2) Sanftmuth. Im Beherrschen und Niederhalten der Lust besteht das Wesen der Mäßigung. Prägt sich da, wo die Lust am größten ist, bei der Fleischeslust, das Charakteristische derselben am reinsten aus, so spiegelt es sich doch auch in Bezähmung der Rachgier, weßwegen die sie einschränkende Tugend zur Mäßigung gehört. Das ist aber die Sanftmuth, sie hält das Gelüsten, das mit dem Zorn und der Rache verbunden ist, in Schranken. Nahe verwandt mit ihr ist die Milde, denn der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß jene die aufbrausende Leidenschaft niederhält, während diese die über Jemanden verhängte Strafe zu vermindern sucht. Sie ist jene Freundlichkeit der Seele, der es wehe thut, wenn sie strafen sieht. Auch wenn die Strafe gerecht und zur Besserung des Gezüchtigten dient, begnügt sie sich, wenn es die Gerechtigkeit nur immer zuläßt, mit dem kleinsten Strafmaaß, während die Härte unerbittlich beim Buchstaben bleibt und ihn noch überbietet [3]).

---

1) Thom. 2. 2. 161. a 5. ad 4.

2) Thom. l. c. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam charitas et aliae virtutes, quibus homo directe movetur in deum, sunt potiores humilitate.

3) Non praeterita vindicando pascere iram nostram studemus; sed misericorditer in futurum consulendo satagimus. Habent homines mali, ubi et per Christianos non solum mansuete, verum etiam utiliter salubriterque

Der hl. Ambrosius unterscheidet drei Grade der Sanftmuth. Wenn wir es vermögen, schreibt er, so wollen wir nachweisen, daß es drei Arten Solcher gäbe, welche Unrecht ertragen. Es gibt Einige, die, wenn sie gehöhnt, beschimpft, mißhandelt werden, weil ihnen die Gerechtigkeit mangelt, beschämt und traurig werden. Diesen sind die Meisten von einem Rang und Stand ähnlich. Denn wenn mir Schwachem Jemand Unrecht anthut, so verzeihe ich ihm wohl, obwohl schwach, die Beleidigung. Wirft er mir aber ein Laster vor, so bin ich nicht so groß, daß ich, mich unschuldig wissend, mich mit dem Zeugnisse meines Gewissens begnügte: sondern ich wünsche, obwohl schwach, den Schandfleck abzuwaschen. Also Aug um Aug, Zahn um Zahn verlange ich, und vergelte Schmach mit Schmach. Wenn ich aber, obwohl noch nicht vollkommen, zu den Fortschreitenden gehöre, wirf ich die Schmähung nicht zurück: und wenn er mich lästert und mich mit Schmach übergießt, ich schweige und entgegne nichts. Wenn ich aber vollkommen wäre (dieses sage ich nur beispielsweise, denn in Wahrheit bin ich schwach), wenn ich also vollkommen wäre, so segnete ich den Fluchenden, wie auch Paulus gesegnet hat, wenn er spricht: wir werden verwünscht und segnen. Er hat nemlich jene Stimme vernommen: liebet eure Feinde, betet für die, die euch hassen und verfolgen [1]).

§. 172.

Genügsamkeit.

Die Genügsamkeit reiht sich an die Freigebigkeit insofern an, als sie die Voraussetzung dieser ist. Nimmer wird der

---

plectantur. Habent enim quod corpore incolumi vivunt, habent unde vivunt, habent unde male vivunt. Duo prima salva sint, ut quos poeniteat sint; hoc optamus, hoc, quantum in nobis est, etiam impensa opera instamus. Tertium vero, si Deus voluerit, tanquam putre noxiumque resecari, valde misericorditer puniet. Aug. epist. 91. c. 9.

1) De offic. l. 1. c. 48.

Andern reichlich mittheilen, der für sich selbst nicht genug bekommen kann. Die Genügsamkeit bündigt die Lust zu haben und zu erwerben und die Freigebigkeit kann nun, von derselben unbehindert, Geld und zeitliche Güter nach ihrem rechten Werthe schätzend, selbe austheilen. Andererseits setzt die Genügsamkeit die bereits genannten integrirenden Tugenden der Mäßigung voraus, weil der Fresser und Säufer, der Unkeusche, Rach- und Ehrsüchtige im Erwerb und Besitz zeitlicher Güter nicht genügsam sein kann, da er zu viele Bedürfnisse hat, zu deren Befriedigung er derselben benöthigt ist. Wessen Streben auf Höheres, Himmlisches gerichtet ist, wer die Welt nur als Fußschemel zur Erlangung des ewigen Lebens gebraucht, und darum alles Ueberflüssige als sich anhängenden und zur Tiefe ziehenden Ballast von sich wirft, der besitzt die von der Liebe verklärte, ächt christliche Genügsamkeit. Wie weit die eines Diogenes unter ihr steht, leuchtet ein [1]). Sie hat und behält ihren hohen natürlichen Werth, der übernatürliche geht ihr aber schon darum ab, weil ihr das positive Moment, das Streben nach dem Himmel fehlt. Der Herr hat nicht jenen das Sitzen auf den Richterstühlen verheißen, welche Alles verlassen haben, das hat auch der Philosoph Crates gethan und viele Andere, die die Reichthümer verachteten: sondern jenen, die ihm nachfolgten, das aber ist eigentlich Sache der Apostel und Gläubigen [2]).

Der Mensch nach seiner niedern Seite mit der Erde ver-

---

1) Et rursus conservans (gnosticus scil.) prudentiam, modeste ac temperate vivit in quiete animae, ea quae praecipiuntur excipit tanquam quae sibi conveniant: ea vero quae sunt turpia, ut aliena aversatur, et veluti mundus et supermundanus, ornate et decore se gerens, et nullo modo delinquens. Maxime quidem dives, ex eo quod nihil concupiscat, ut qui paucis egeat, et omnium bonorum abundet copia, propter boni cognitionem. Ejus enim justitiae est primum munus, amore complecti eos qui sunt ejusdem generis, et cum eis agere et versari, et in terra et in coelo. Ea ratione libenter quoque impertit et communicat si possideat. Clem. Alex. strom l. 7. c. 3. S. 316.

2) Hieron. hom. l. 3 in Math. c. 19.

wandt und verwachsen, wie nach seinen höhern Vermögen auf's Uebersinnliche gerichtet, fühlt sich von dieser angezogen. Das Irdische steht ihm nicht als fremd gegenüber, sondern ist Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinem Bein, so zwar, daß er es sich im Nahrungsproceß geradezu assimilirt. Daher rührt die Lust, die nicht nur mit dem Essen, sondern auch Besitzen und Erwerben verbunden ist. Die Erwerbung von Eigenthum ist nur ein, für derartige Gegenstände allein möglicher, Assimilationsproceß und darum so naturgemäß als der andere, und keine noch so fein ausgeheckte Theorie wird ihn besiegen. Die Liebe, die Alles vermögende, hat ihn in den ersten christlichen Zeiten bewältigt, die Theorie der Communisten wird an ihm zu Schanden werden. Ebenso gewiß ist aber auch, daß das Herrschen des sinnlichen fleischlichen Menschen über den höheren geistigen in der jetzigen Welt sich in der so anmaßenden Ungenügsamkeit offenbart. Alles hat große Bedürfnisse, Alles will haben, ist es da zu verwundern, wenn der Arme dieselben Gelüste hat? Mit Capitalien kann er nicht concurriren, er wird es mit seiner Faust thun. Die Art und Weise, wie man in unsern Tagen reich ist, und seinen Reichthum verwendet, das ist die beste Communistenpredigt und die Sophisterei, die Habsucht und Eigenthumsrecht als Wechselbegriffe nimmt, wird enthüllt werden. Zieht man die andere Seite noch in Betracht, daß die hochweise Büreaukratie das bischen Christenthum vollends vertrödelt und den „gemeinen Mann" einfach auf diese Welt angewiesen hat, so wird das Pochen des vierten Standes noch erklärlicher. Die dummen Leute begreifen allmälig und wollen, um einer ungewissen Zukunft willen, die Freuden dieser Welt nicht vermissen. Schmiedet nur Fesseln für die Kirche, ihr werdet sie tragen müssen.

Zweites Stadium.

Zustand der Vervollkommnung.

A. Von der Vervollkommnung im Allgemeinen.

§. 173.

Von dem Fortschritte in der Rechtfertigung.

Die Gerechtfertigten, Freunde und Hausgenossen Gottes gehen von einer Tugend zur andern fort und werden von Tag zu Tag neu geschaffen, wie der Apostel [1]) sagt; das heißt, sie werden immer mehr gerechtfertigt, indem sie die Glieder ihres Fleisches ertödten und die Waffen der Gerechtigkeit zur Heiligung gebrauchen. . . . Wie geschrieben steht: wer gerecht ist, soll noch gerechter werden [2]). Und wiederum: scheue dich nicht, bis zum Tode in der Gerechtigkeit vorzuschreiten [3]). . . Um dieses Wachsthum in der Rechtfertigung flehet die heilige Kirche in dem Gebete: Gib uns, o Herr, Vermehrung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe [4]). In diesen wenigen Worten der Kirchenversammlung von Trient ist das gegenwärtige Capitel wie im Keime enthalten. Das Wachsthum im Guten ist hienach dadurch bedingt, daß wir 1) die Glieder des Fleisches ertödten und 2) die Waffen der Gerechtigkeit gebrauchen. Wird im ersten die auf dem Grunde der Gnade wirkende menschliche Thätigkeit hervorgehoben, so im letztern die an die menschliche Mitwirkung ergehende Gnadenthätigkeit. Durch Beides, Freiheit und Gnade, ist der Fortschritt bedingt. Beide Momente, in ihrer wechselseitigen Durchdringung, hebt Cyprian in folgender schönen Stelle

1) II. Cor. 4, 16.
2) Apocap. 22, 11.
3) Jes. Sirach 18, 22.
4) Trid. sess. 6. c. 10.

hervor: Wenn du den Weg der Unschuld und Gerechtigkeit einhälst, wenn du in der von Oben her eingeflößten Festigkeit deiner betretenen Bahn fortwandelst, wenn du nur, mit aller Geisteskraft und deinem ganzen Herzen an Gott hingezogen, das bist, was du zu sein angefangen: dann ist dir vergönnt deines Strebens Ziel so hoch zu setzen als die geistige Gnade sich mehrt. Denn nicht so, wie es bei den irdischen Wohlthaten ergeht, ist auch in der Aufnahme der Himmelsgabe irgend Ziel und Maaß. Der reichlich einströmende Geist wird durch keine Grenzen gehemmt, durch keine beengende Schranken in ein räumliches Maaß eingezwängt. Ergiebig fließt er, überreich strömt er. Unsere Brust sei nur durstig und offen. So viel nur immer unser Glaube, mit dem wir hinzutreten, zu fassen vermag, so viel schöpfen wir an übersprudelnder Quelle [1]).

Zur Erklärung dessen kann man sich übrigens ohne Bedenken auf die Physik berufen, die in ihrem Gebiete Aehnliches kennt und anerkennt. So hat die Mechanik des Himmels es längst als Grundsatz festgesetzt, daß im Sonnensysteme die Momente der Gravitation der verschiedenen Planeten in einem zusammengesetzten Verhältnisse aus der Anziehung, die die Sonne in ihren verschiedenen Entfernungen auf sie übt, und aus ihrer inneren specifischen Schwere, in der sie selber je nach ihrer Natur zur Sonne neigen, sich zusammensetzen. Es wird aber, ist diese Voraussetzung zugestanden, jene Gravitation in zweifacher Weise mit der Steigerung ihrer beiden Faktoren gesteigert werden, und zwar wird ihr Moment sich mehren, einmal, und dieses im umgekehrten Verhältnisse der Quadrate der Entfernungen, wenn mit der Zunahme der Annäherung an die Sonne die Anziehung, die sie auf die näheren Körper übt, zugenommen, und dann, wenn mit der Zunahme der specifischen Schwere jener Weltkörper, durch irgend eine Naturveränderung in ihnen, ihre eigenthümliche Hinneigung zur Sonne einen größeren Grad der In-

1) Cyprian. ad Donatum de gratia Dei c. 5. ed. Gersdorf.

tensität erlangt, woraus denn folgt, daß diese Steigerung am schnellsten von Statten gehen würde, wenn beide Faktoren gleichzeitig sich erhöben. Ebenso ist in der Physik längst ausgemacht, daß die innere Erleuchtung eines durchsichtigen Körpers aus einem zweifachen Verhältnisse sich zusammensetzt, deren das eine seinen Ausdruck in dem Maaße der räumlichen Entfernung des erleuchteten Körpers von der Lichtquelle findet; das andere durch den Grad der Durchsichtigkeit der durchscheinenden Masse sich bedingt. Auch hier steigert sich die Intensität der Beleuchtung und Erleuchtung, im Verhältnisse, wie einerseits die Annäherung zum Lichte zugenommen, und andererseits der durchleuchtete Körper durch eine innere chemische Clarification alle das Licht hemmende, dunkelnde Masse in sich bezwungen und den einfallenden Strahlen bis zu seinem Innersten sich aufgeschlossen. Nun aber muß jede Lehre, die nicht das Dasein Gottes schlechthin läugnet, eine Vereinigung desselben mit der Creatur durch die Allgegenwart annehmen und voraussetzen. „Gott, sagt Gregor der Große, ist in Allem, aber nicht eingeschlossen; außer Allem, aber nicht ausgeschlossen; innen, weil er Alles trägt, außen, weil er Alles in seiner Größe beschließt. Durch Alles ist er also ausgegossen und in der Essenz der Seele gegenwärtig.“ Diese Allgegenwart, durch die er ganz im Ganzen und ganz wieder in jedem Theile ist, muß aber nothwendig, wie eine aktuale, so auch eine stets wirksame sein; denn dieselbe ewige Thathandlung, in der Gott die Creatur ins Dasein gerufen, setzt sich fort in der Zeit, um die hervorgerufene in diesem Dasein stets zu befestigen. Es besteht also zwischen der Gottheit und der Seele ein Wechselverkehr und dieser kann, da beide freie Wesen sind, so durch die Wirkung der einen und die Mitwirkung der andern in seiner Lebendigkeit zunehmend, gesteigert oder auch gemindert werden, wie in der Naturwelt die Gravitation und die Durchleuchtung der Körper unter gleichen Bedingungen sich steigert und mindert. Nur ist aber, was hier die Sonnenschwere ist, dort in jenem Gottesverhältnisse die Liebe, und

zwar aus zweifachem Momente sich zusammensetzend, aus der Liebe, in der Gott die Seele an sich zieht, und aus der specifischen Liebe, die Gott der Seele eingepflanzt, und in der sie nun mit größerer oder geringerer Wucht ihm entgegenneigt. Mehrt sich nun diese Liebe, indem die Seele in sich zurückgehend sich in ihrer tiefsten Innigkeit erfaßt, dann tritt sie eben dadurch, nicht extensiv und räumlich, dagegen aber intensiv und innerlich, näher an Gott heran, und es wächst nun schon dadurch im Verhältniß, wie sie sich näher angedrängt, nach einem höheren Quadratgesetze der Entfernungen, mit der zunehmenden Gottesnähe auch die Intensität der Liebe, durch die sie sich zugezogen und gebunden fühlt und wieder mehrt sich noch der Zug durch das freiwillige Entgegenkommen der höheren Gottesliebe. Dieses freiwillige Entgegenkommen aber ist es eben, was die Fesseln des Naturzwanges aufgehoben und das Naturgesetz zur höheren Liebesfreiheit verklärt, ohne jedoch den Grund des Gesetzes selbst aufzuheben und ohne diese Befreiung würde die Keppler'sche Formel, daß die Quadrate der Umlaufszeiten sich wie die Würfel der Entfernungen verhalten, nicht blos für die Sternenräume, sondern auch für alle Geisterwelten ihre Gültigkeit behaupten. Dasselbe wird aber auch vom Lichte in der Seele gelten, was sich uns hier für ihre Gravitation bewährt. Das Licht in seiner Intensität, in der es die schauende Seele durchleuchtet, erscheint bedingt durch die Massen der von Oben eintretenden Lichtströmung und durch den Grad der Reinheit und Erschlossenheit, in der die Seele sich selbst der einfallenden Leuchtung darbietet. In ihrer jetzigen Gottesferne fühlt sie aber nur in einem dunkeln Instinkte, wie die Pflanze den Sonnenstrahl, so die Nähe jener höheren Erleuchtung; wird sie aber näher zum Quellbrunn derselben zugelassen, dann mehrt sich schon dadurch die Masse der einfallenden Leuchtung, und steigert sie nun in gleichem Maaße durch innere Reinigung die Klarheit jenes höheren auffassenden Organs, dann steigt in demselben Verhältniß auch die Klarheit ihres Schauens, und auch hier würde das optische Würfelgesetz

der Entfernungen, intensiv genommen, gültig sein, wenn nicht auch in diesem Kreise die Freiheit das Joch des Gesetzes bräche und der Geist seinen Strahl aussendete in welcher Kraft und Helle und wohin es ihm gefällt [1]).

§. 174.

Die Thätigkeit Gottes in der Vermehrung der Rechtfertigung.

Durch Eingießung der heiligmachenden Gnade ist der Mensch gerechtfertigt, neu geschaffen. So wenig aber die Erschaffung die Erhaltung entbehrlich macht, diese vielmehr eine Fortdauer jener ist, ebensowenig macht die Eingießung der heiligmachenden Gnade jede weitere übernatürliche Einwirkung von Seiten Gottes überflüssig. Gott überläßt seine Kinder und Erben nicht sich selbst, sondern sie werden durch den heiligen Geist geleitet [2]). Diese Thätigkeit des heiligen Geistes, vermöge der in den Gerechtfertigten die Gnade vermehrt wird und sie zu Gott, mit dem sie in der Rechtfertigung vereiniget wurden, dergestalt geführt werden, daß sie diese Vereinigung oder die heiligmachende Gnade in ihrem ganzen Thun und Lassen auf die rechte Weise aktualisiren, nennt man die Verleihung der Gaben des heiligen Geistes. Weil die Theologen den Unterschied zwischen diesen Gaben und der heiligmachenden Gnade gewöhnlich dahin angeben, daß durch diese die Seele zum Guten befähiget werde, während sie durch jene eine Rüstung zur Abkehr des Bösen erhalte [3]),

1) Görres Vorrede zu Susos Schriften.

2) Quicunque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Rom. 8, 14. cf. v. 27.

3) Quidam vero considerantes, quod Gregor. dicit in 2 Moral. c. 26 quod donum Spiritus Sancti, quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam et fortitudinem, eandem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona, dixerunt, quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, daß Thomas diesem beifügt: sed nec ista distinctio sufficit. Thom. 1. 2. 68. a 1.

so glauben wir die angeführten Worte des Conciliums von Trient nicht falsch zu deuten, wenn wir die Bezeichnung „Waffen der Gerechtigkeit" auf die Gaben des heiligen Geistes beziehen, so, daß die Vermehrung der Rechtfertigung von Seiten Gottes in der Verleihung dieser Gaben bestünde.

§. 175.

Die Gaben des heiligen Geistes.

1) Die Erben und Kinder Gottes werden durch den heiligen Geist geleitet. Durch die oftmalige Einwirkung desselben auf den Menschen wird in demselben gerade so ein Zustand gesetzt, wie durch die Einwirkung der Vernunft auf das niedere Begehrungsvermögen die sittlichen Tugenden entstehen. Dieser Zustand ist besonders darum nothwendig, weil durch ihn der Gerechte befähigt wird, nicht nur die leisesten Regungen des heiligen Geistes wahrzunehmen, sondern auch ihnen in allweg nachzugehen und geneigtes Gehör zu schenken. Dem Bessern bestimmbar und beweglich geworden läßt er sich leicht vom göttlichen Instinkte treiben, so daß er mit dem Propheten sprechen kann: Gott, der Herr, eröffnete mir das Ohr und ich redete nicht dawider, ging nicht zurück. Jes. 50, 5. In diesem Zustande, der durch die Einwirkung des heiligen Geistes auf den Menschen verursacht wird und ihn tauglich macht, dem Antriebe desselben leicht und pünktlich zu entsprechen, beruhen demnach die Gaben des heiligen Geistes, oder der, welcher sich in diesem Zustande befindet, besitzt diese Gaben.

2) Durch Vergleichung der Geistesgaben mit den Tugenden wird auf diesen schwierigen Punkt mehr Licht fallen. Durch die moralischen Tugenden werden wir befähigt, vernünftig zu handeln. Die Norm und der Führer des mit diesen Tugenden ausgerüsteten Christen ist die Vernunft, diese reicht um so mehr aus, als die Thätigkeit der sittlichen Tugenden auf das natürlich Gute beschränkt ist. Sofern sie aber durch die Liebe

verklärt auf das höchste Gut abzielen, ist die durch den Glauben erleuchtete Vernunft ihr Leitstern. Die Norm für die theologischen Tugenden ist das göttliche Gesetz und sofern es unmöglich ist für jedes einzelne Erlebniß ein positives Gesetz zu geben, der Glaube. Der Glaube genügt aber als Führer nicht immer, da er selbst unvollkommen ist [1]). Jetzt sehen wir wie durch einen Spiegel räthselhaft und erkennen stückweise. I. Corth. 13, 12. Wer die Wege der Fortschreitenden ein wenig kennt, und der

---

1) Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc, quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his, in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est *necessarium* donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo: primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra. Et quamvis haec secunda perfectio sit major, quam prima: tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine, quam secunda; nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem, quod unumquodque, quod perfecte habet naturam, vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur; sed id, quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur: sicut sol, qui est perfecte lucidus, per se ipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat, nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari: sed discipulus ejus, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea, quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per judicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum Philosophos, non quicunque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti... quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti. Thom. 1. 2. 68. a 2.

Beichtvater hat Gelegenheit, sie kennen zu lernen, der wird finden, daß der Glaube allein, wie er uns kirchlich sanktionirt vorliegt, nicht ausreicht. Er ist zwar immer die unverrückbare Basis für alle weitere Entwicklung, und wie sich irgend eine Erscheinung im frommen Leben zeigt, die ihm widerstreitet, ist sie unbedingt falsch, weßwegen die Kirche von je die höchsten mystischen Vorgänge an der Regel des Glaubens bemessen hat. Daraus folgt aber noch nicht, daß er der zureichende Wegweiser sei. Gehen wir, weil an großartigeren Verhältnissen die Sache deutlicher wird, von der ganzen Kirche aus, so ist ihr Verhalten durch die überlieferte Lehre normirt, will man aber darum das eigentlich providentielle Walten über ihr als überflüssig erklären? Ist es aber nicht überflüssig, so ist es nothwendig und ist es nothwendig, so reicht die überlieferte Lehre allein nicht aus. Und zeigt nicht die Geschichte, daß sie in besonders schwierigen Lagen, durch einen göttlichen Instinkt getrieben, immer das Richtige getroffen hat? Ich erinnere nur an die Synode von Trient. Wohl hatten die dort versammelten Väter die Glaubensregel zur Seite, daß sie aber die damals dunkeln Punkte auf so meisterhafte Weise feststellten und entwickelten, das war nicht das Werk der durch den Glauben erleuchteten menschlichen Vernunft, sondern des *heiligen Geistes*, weßwegen auch vom ersten Concil an in Jerusalem die stehende Formel gebraucht wird: der heilige Geist und wir haben beschlossen [1]). Ebenso verhält es sich beim einzelnen Glied der Kirche. Die vom Glauben erleuchtete Vernunft allein vermag nicht immer zu entscheiden, was in dieser und jener Lage zu thun ist. Wir bedürfen also eines Führers, der durch innere Einsprechungen und Erleuchtungen uns sicher zur vollen Vereinigung mit Gott leitet, und das ist der heilige Geist [2]).

---

1) Act. 15, 1—30.

1) Ad secundum dicendum, quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti. Thom. 1. 2. 48. a 2.

Ehe wir aber durch die Gnadengaben befähiget werden, uns der Leitung des heiligen Geistes gerne zu überlassen, um durch ihn vollkommener mit Gott vereiniget zu werden, müssen wir zuvor mit Gott vereiniget sein. Blos die Kinder und Erben werden von ihm geleitet [1]). Das Vollkommenere setzt auch immer das Vollkommene voraus. Durch die theologischen Tugenden werden wir aber mit Gott vereinigt und durch die Geistesgaben befähigt, diese Vereinigung in unserm ganzen Thun und Lassen auf die ersprießlichste Weise zu bethätigen und zu realisiren, wodurch hinwieder die Vereinigung selbst, oder Glaube, Hoffnung und Liebe vervollkommnet werden. Die Gaben des heiligen Geistes setzen darum die theologischen Tugenden nothwendig voraus und die theologischen Tugenden werden durch die Gnadengaben vervollkommnet. Durch den Glauben, um nur dieses Eine anzuführen, erkennen wir Gott unvollkommen. Diese Erkenntniß wird jedoch vervollkommnet durch die Gabe der Wissenschaft. Durch sie dringen wir, soweit es dem Menschen möglich ist, in die Geheimnisse des Glaubens ein; durch sie schließt sich erst der Abgrund der göttlichen Weisheit dem menschlichen Auge auf, so daß wir dann erst recht mit dem Apostel in den Ausruf einstimmen können: o des unermeßlichen Reichthums von Gottes Weisheit und Erkenntniß! Röm. 4, 33. Wie aber die theologischen Tugenden die sittlichen durchdringen, so wirken auch die Gnadengaben auf diese zurück, und die nicht nur durch die theologischen Tugenden verklärten, sondern durch die Gaben des heiligen Geistes aufs Höchste gesteigerten sittlichen und theologischen Tugenden nennt die Kirche die heroischen.

---

1) Daß das Wesen der Gnadengaben vorzüglich im Unterweisen, Führen und Belehren besteht, zeigt schon dieses, daß vier derselben, Weisheit, Verstand, Rath, Wissenschaft, ausschließlich dahin abzielen. Einige Theologen nehmen hievon Anlaß, die Gnadengaben auf die Vervollkommnung des Erkenntniß- und die Tugenden auf die Bildung des Begehrungsvermögens zu beziehen und so jene von diesen zu unterscheiden. Mit Unrecht, da sich beide auf beide Vermögen beziehen.

Das Verhältniß der Tugenden zu den Gnadengaben faßt Canisius kurz so auf: die Kraft und der Gebrauch der Geistesgaben dient dazu, daß 1) zugleich die theologischen und die Cardinaltugenden ihre Energie und Wirkung ungehindert und vollkommen in uns entfalten können. Sie machen auch, daß 2) die Menschen willig und geschickt werden dem Führer, dem heiligen Geiste, überall zu folgen, und von diesem bewegt und gestärkt auf dem Wege der Gebote Gottes unermüdet wandeln und so wahrhaft Geistige und Kinder Gottes werden [1]).

3) Außer der angeführten, so eben entwickelten Betrachtungsweise, wurde noch eine andere, übrigens im Wesen mit ihr einige, geltend gemacht und behauptet: die Gaben des heiligen Geistes seien besonders dazu verliehen, um uns mit Jesus gleichförmig zu machen. Die Tugenden haben zwar dieselbe Aufgabe, dennoch hat diese Auffassung viel für

---

1) Summa doct. chr. de donis et fructib. Spir. S. n. 3. Gotti bestimmt das Letztere noch näher und gibt das Verhältniß so an: Dona disponunt hominem, ut sit bene mobilis a Deo; virtutes vero eum disponunt, ut sit bene mobilis a ratione, tum naturali, tum supernaturali perfectione disposita... Quare dona Spiritus Sancti recte describi possunt: quod sint qualitates a Deo infusae, secundum quas homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione *extraordinaria*, seu ad actus supra communes prudentiae infusae regulas. Virtutes vero: quod sint qualitates a Deo infusae, quibus homo recte disponitur ut a Deo et ratione divinitus instructa moveri possit secundum communes prudentiae regulas. Hinc apparet primo: quod esto virtutes tam theologicae, quam infusae disponant hominem ad recipiendam motionem Spiritus Sancti; disponunt tamen ad eam recipiendam modo ordinario; et ad operandum praevio consilio, et deliberatione, non ex speciali instinctu, ut disponant dona. Et hoc est, quod ait D. Thom. hoc a 1. ad 4 nempe: „quod sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex judicio rationis: dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu divino." Apparet secundo: quod esto virtutes infusae et dona respiciant eamdem materiam; eam tamen respiciunt dona sub valde altiori et secundum altiorem regulam, quam virtutes. Ad hoc autem non sufficit virtutum intensio: sed requiritur novum et altius donum, sicut advenit novum et altius motivum. Quare cum virtutes theologicae aliquos actus heroicos et extraordinarios eliciunt, ut cum aliquis, ex caritate, tradit animam suam pro amicis; hoc non faciunt se solis, sed ut adjutae donis Spiritus Sancti. Gotti tom. VII. pag. 367. n. 13—15.

sich. Das ist unser Ziel mit Jesus, und durch ihn mit dem Vater vereinigt zu werden. Die Denk- und Handlungsweise des Gerechten ist eine Ausstrahlung des Geistes Christi. Sein Geist und Bild wurde ihm in der Rechtfertigung eingepflanzt und je mehr durch dieselbe die Umgestaltung und Umbildung des alten Menschen vollzogen und je mehr die Richtung nach Unten gelähmt wird, desto mehr wird Jesus in ihm Gestalt gewinnen und er heranwachsen zum vollen Mannesalter Christi, bis er endlich beten kann: nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir. Auf Jesus aber ruht der heilige Geist in seiner ganzen Fülle und von ihm hat Jesaias geweissagt, wenn er schreibt: ein Reis wird hervorkommen aus der Wurzel Jesses und eine Blume aufgehen aus seiner Wurzel. Und der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit und der Geist der Furcht des Herrn wird ihn erfüllen. Jes. 11, 1. 2. Wir werden auch, im Verlaufe, auf diese Auffassung wiederholt aufmerksam machen, wenn wir sie auch nicht ausschließlich geltend machen.

§. 176.

Die Siebenzahl der Geistesgaben.

Den sieben Tugenden entsprechend gibt es sieben Gaben des heiligen Geistes: Weisheit, Verstand, Rath, Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit, Furcht. Denn wie dies große Weltall in sieben Tagen vollendet wurde, so wird die kleine Welt in sieben Gaben des heiligen Geistes erbaut.

1) Der heilige Geist ist der Geist der Liebe und durch die Liebe wohnt er in uns. Insofern sind mit der Liebe alle Geistesgaben verliehen und ohne sie ist keine vorhanden. Sie sind in der Liebe so vereinigt, daß sie mit der unter Leitung des heiligen Geistes sich aktualisirenden Liebe zusammenfallen. Wie aber die Eine Tugend, die Liebe, in siebenfacher Strahlung sich

manifestirt, in den sieben Tugenden, so gehen auch die Gaben des Einen Geistes in mehrere auseinander und zwar, weil die Geistesgaben die Tugenden voraussetzen, sie steigernd und in ihrer Thätigkeit lenkend, so werden die Gaben des heiligen Geistes in siebenfacher Brechung den sieben Tugenden entsprechen. Der Mäßigung entspricht die Gabe der Furcht, der Tapferkeit die Stärke, der Gerechtigkeit die Frömmigkeit, der Klugheit der Rath, dem Glauben die Wissenschaft, der Hoffnung der Verstand, der Liebe die Weisheit [1]).

2) Die Mäßigung hält das Gelüsten aus dem Grunde im Zaum, weil ein schrankenloses Begehren unvernünftig ist. Der Gerechte aber hält seinen Leib aus Gottesfurcht in Zucht. Die Mäßigung wird sodann beim Fortschreitenden und Vollkommenen zur Abtödtung, und es ist nicht zu läugnen, daß Mancher in unklarem Eifer hierin zu weit ging. Man sei aber in seinem Urtheil behutsam. Nicht immer ist dieses das Motiv der Ascese, sondern viel öfter ein innerer Drang, ein göttlicher Instinkt, der solche Personen treibt, so daß auch von ihnen das Wort des Apostels gilt: ich kann nicht Anders, die Liebe treibt mich hiezu. Daß aber die natürliche Vernunft solches Unternehmen nicht begreifen kann, ist erklärlich, da es auf Antrieb des heiligen Geistes geschieht. Oder sollte denn nicht auch von solchen Führungen das Wort gelten: wie unbegreiflich sind seine Gerichte und wie unerforschlich seine Wege? Röm. 11, 33. Die Gerechtigkeit ertheilt nach der Anweisung des Gesetzes Jedem

1) Bonaventura gibt sieben verschiedene Auffassungsweisen der Geistesgaben an, unter diesen auch die unsere. Tertio, sagt er, propter expedienda septem virtutum officia, septem debent esse Spiritus Sancti dona. Nam timor expedit ad temperantiam, timor enim carnes configit, unde: confige timore tuo carnes meas psl. 118, 20; pietas ad veram justitiam; scientia ad prudentiam; fortitudo ad fortitudinem seu patientiam; consilium ad spem; intellectus ad fidem; sapientia ad charitatem. Unde sicut charitas est mater et consummatio omnium virtutum, sic sapientia omnium donorum, ita ut vere dicat sapiens: venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, et innumerabilis honestas per manus illius. Sap. 7, 11. Breviloq. p. 5. c. 5.

das Seine. Der mit der Gabe der Frömmigkeit (pietas) Ausgerüstete thut dasselbe einerseits aus Ehrfurcht vor Gott, andererseits wird er, besonders was den Gottesdienst betrifft, nicht immer von den liturgischen Regeln, sondern vom heiligen Geiste geleitet. Die verschiedenen, nicht durch die Kirche gebotenen, Andachtsübungen zum heiligsten Altarsakrament, zur seligsten Jungfrau 2c. sind häufig durch diese Gnadengabe entstanden [1]). Im Verkehr mit dem Nebenmenschen macht diese Gabe erfinderisch. Die Liebe macht erfinderisch, sagt die Welt, ja die Liebe, sofern sie diese Geistesgabe in sich schließt.

Daß der Klugheit die Gabe des Rathes und der Tapferkeit die der Stärke oder Tapferkeit entspricht, bedarf keiner weitern Begründung. Die Gabe der Tapferkeit erhöht und vervollkommnet die Tugend desselben Namens, weil der heilige Geist dem Muthigen die Versicherung gibt, daß er keiner Gefahr unterliegen, sondern nach allen Drangsalen das ewige Leben erhalten, also Sieger bleiben werde. Wir dürfen aber auch nicht über all' Jene den Stab brechen, welche sich in den Verfolgungen selbst dem Richter auslieferten [2]). Bei Vielen mag es auf Impuls des heiligen Geistes zur Verherrlichung Gottes geschehen sein, daß sie aber von noch Mehreren aus unklarem Eifer nachgeahmt wurden, hat die Erfahrung gelehrt. Darum prüfet die Geister! Der Rath aber steht um so viel höher über der menschlichen Klugheit, als der heilige Geist, jede Creatur nach ihrem Wesen bewegend, also die Freie frei, die Ueberlegende und Erwägende überlegend und erwägend, den

---

1) Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum et officium exhibemus Deo, ut patri, per instinctum Spiritus Sancti, sit Spiritus Sancti donum. Thom. 2. 2. 121. a 1.

2) Est enim aliquis casus, in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis; puta cum ex zelo fidei, et charitate fraterna multoties leguntur Sancti Martyres sponte se obtulisse martyrio. Thom. 2. 2. 124. a 3. ad 1.

Menschen mit seinem Lichte unterstützt und fördert. Sein Werk sind aber auch jene Geistesblitze, mit denen Gerechte die ihnen gelegten Schlingen zerreißen. Wenn man euch in die Synagogen führet, und vor die Obrigkeiten und Mächtigen, so sorget nicht, wie oder was ihr antworten oder reden sollt: denn der heilige Geist wird euch in derselben Stunde lehren, was ihr sagen sollet. Luc. 12, 12.

Dem Glauben wird die Gabe der Wissenschaft zu Theil [1]). Die Hoffnung ist einerseits Vertrauen, andererseits Verlangen. Wir bestreiten es nicht, haben es vielmehr ausdrücklich anerkannt, daß das Verlangen die Haupteigenschaft sei. Diesem entspricht die Gabe der Furcht, wie wir so eben der Mäßigung gegenüber gezeigt haben. Aus diesem Grunde haben die Theologen Hoffnung und Furcht zusammengestellt, was nicht zu verwerfen ist. Sofern aber die Hoffnung auch im Glauben wurzelt, entspricht ihr die ebenfalls auf das Erkenntnißvermögen bezügliche Gabe des Verstandes. Die Wissenschaft bildet den Gläubigen, daß er den Inhalt des Glaubens mehr zu erfassen und zu durchdringen vermag. Der Verstand bildet die Hoffnung, daß sie nicht nur sicher und kühn in Erwartung der Güter verharrt, sondern auch wohl zu unterscheiden weiß, wie weit sie auf die Geschöpfe trauen darf. Die menschliche Berechnung, ob dieses geschehen könne und zu erwarten sei, darf die Hoffnung nicht leiten, wenigstens wird sie unter dieser Voraussetzung keine heroische Tugend, sondern der heilige Geist ist hierin ihr Führer. Die Weisheit bezieht sich auf die Liebe. Da sie darin beruht, Gott und göttliche Dinge richtig zu erfassen, so könnte man meinen, diese Gabe entspreche mehr dem Glauben. Allein die Tüchtigkeit, das Uebernatürliche zu erkennen, liegt nicht nur in der Vervollkommnung der Vernunft, sondern auch in der Verwandtschaft dessen, der erkennt, mit dem, den er erkennt [2]).

---

1) cf. §. 151.

2) Non ergo temere pueris praecipimus, ut apprehensis auribus amicos

Gerade aber in dieser auf Verwandtschaft, die die Liebe bewirkt, beruhenden Erkenntniß liegt das Wesen der Weisheit als Gnadengabe. Man lese nur die Schriften mancher Mystiker, und um recht augenfällig überzeugt zu werden, z. B. die der hl. Theresia, Maria von Agreda ꝛc., die gewiß keine wissenschaftliche Bildung besaßen, und man wird über die Tiefe und durchdringende Erkenntniß staunen. Woher nun diese Weisheit? Beruht sie auf hoher natürlicher Begabung? Ist sie durch mühesames Studium, discursives Denken erworben? Keineswegs, sie ist nicht erschlossen, sondern eingegossen. Die Liebe, die mit Gott verwandt macht und einigt, ist ihre Quelle. Mit dürren Worten spricht dieses Dionysius Areopagita aus: das hat unser herliche Lehrer (Hierotheus) abgehandelt, wie er es entweder von heiligen Theologen empfangen, oder aus kenntnißvoller Erforschung der heiligen Schriften eingesehen nach langer arbeitvoller Uebung; oder wie es ihm durch göttliche Eingebung geheim vertraut wurde, da er das Göttliche nicht nur lernte, sondern auch erlebte (patiens divina non solum discens), und, wenn man so sagen darf, in diesem Erdleben zur unge-

---

osculentur, hoc utique tacite significantes, ingenerari per auditum sensum dilectionis: Deus autem est dilectio, qui cognoscendum se praebet iis, qui diligunt; sicut Deus est fidelis, qui fidelibus traditur per disciplinam: et oportet nos ei effici conjunctos ac familiares per divinam dilectionem, ut simili contemplemur simile, pure et citra fraudem verbum audientes veritatis, instar puerorum, qui nobis obediunt. Clem. Alex. strom. l. 5. p. 192. C. Eine zweite hieher gehörende Stelle von Clemens im Pädagogen l. 1. c. 6. lautet also: Quemadmodum ergo, qui somnum excusserunt, ab eo tempore protinus intus vigilant; vel potius, quemadmodum qui oculorum suffusionem conantur amovere, non extrinsecus eis lucem suppeditant, quam non habent, sed quod oculis impedimentum afferebat depellentes, liberam efficiunt pupillam: ita etiam qui tingimur, abstersis peccatis, quae divino Spiritui quodammodo tenebras offundebant, liberum, ab omnique impedimento vacuum, et lucidum habemus Spiritus oculum: quo quidem solo quod divinum est intuemur, coelitus influente nobis Sancto Spiritu. Haec est aeterna aciei temperatura, quae videre potest aeternam lucem: quandoquidem quod simile est, est amicum simili: quod sanctum est autem, amicum est ei, ex quo sanctum est, quod lux proprie appellatum est.

lernten mystischen Vereinigung und zu solchem Glauben vollendet wurde [1]).

§. 177.

Die heroischen Tugenden.

Weit treffender als die Heiden, sagt Augustin, könnten wir, wenn der kirchliche Sprachgebrauch es zuließe, jene starken Streiter, die bis zum Blutvergießen gegen die Gottlosigkeit kämpften, unsere Heroen nennen [2]). Dieser Sprachgebrauch wurde, nach P. Benedikt XIV. später adoptirt und zuerst den Martyrern, dann auch den Bekennern beigelegt [3]). Jetzt spricht man, wenn auch nicht von Heroen, so doch von heroischen Tugenden. Sie sind von den sittlichen und theologischen nicht der Art, sondern nur dem Grade nach verschieden und deßwegen kann jede Tugend durch Vervollkommnung eine heroische werden. Damit aber eine Tugend diesen schmückenden Beinamen erhält, muß sie der Gerechte in jener Vollkommenheit besitzen, durch die er die übrigen Christen, die langsameren Schrittes nach dem Himmel streben, weit übertrifft. Diese Vollkommenheit besteht vornemlich darin, daß die Tugend 1) mit einer Leichtigkeit und Freudigkeit vollbracht wird, die sich auch durch die größten Hindernisse und Gefahren nicht irre machen läßt, 2) daß sie auf eine wahrhaft große, das Gewöhnliche weit überragende Weise geübt und daß sie 3) aus einer übernatürlichen Absicht gewirkt wird.

---

1) Dionys. A. de div. nom. c. 2. Der hl. Carl Borromäus verrsinnbildet das Gesagte trefflich also: Gleichwie das Verkosten des Honigs eine innigere und vollkommenere Kenntniß von seiner Süßigkeit gewährt, als was immer für eine andere vorhergegangene Kenntnißweise, ebenso wird Christus von den Seelen, die sich mit ihm vereinigen und ihn durch die Liebe kosten, vollkommener erkannt, als sie ihn auf was immer für einer Stufe des Glaubens, welcher der Liebe vorhergeht, erkennen mochten.

2) Aug. 10. de civ. Dei c. 21.

3) De beatific. etc. l. 3. c. 21. ed. in synops. redacta ab Emm. de Azevedo S. J.

Diesem fügt Benedikt [1]) noch folgende Fragen bei: a) Ob einer Tugend diese Eigenschaften zukommen können, ohne daß sie durch die Geistesgaben vervollkommnet sei? Er verneint es und behauptet: um die Tugenden in heroischem Maaße üben zu können, seien diese Gaben unerläßlich. Es scheint uns Dieses aus den angeführten Erfordernissen auch von selbst zu folgen. Durch die Geistesgaben wird die Seele geschickt und leicht beweglich, um den Führungen des heiligen Geistes freudig, bereitwillig und pünktlich Gehör zu geben. Gerade die Bereitwilligkeit und Freudigkeit ist aber ein wesentliches Merkmal der zur Heroicität erforderlichen Vollkommenheit. b) Die zweite Frage ist, ob eine Tugend, um unter die heroischen gerechnet werden zu können, purgati animi sein müsse, d. h. ob sie ohne alle Mitwirkung der Affekte und nach völliger Abtödtung derselben vollbracht sein müsse [2])? Auch diese Frage verneint Benedikt, beifügend, daß die zur Heroicität nothwendigen Erfordernisse auch mit den Affekten, besonders wenn sie nicht allzuheftig sind, bestehen können. c) Endlich behaupteten Einige, daß die in Kraft eines Gelübdes oder Gebotes vollbrachten Tugendübungen nicht unter die heroischen gehören, sondern daß nur die in Folge eines Rathes verrichteten einen Platz unter ihnen fänden. Benedikt weist diesen Rigorismus gebührend zurück, da auch die gebotenen heroisch sein können, und das Gelübde den Werth der Handlung nicht vermindere, sondern vermehre [3]).

---

1) l. c. c. 22.

2) Mit welch gänzlicher Unkenntniß Filser die technischen Ausdrücke der älteren Theologie übersetzt, davon unter vielen Beispielen nur dies eine. „Einige Tugenden haben schon eine Aehnlichkeit mit Gott erreicht, und diese heißen deßhalb die Tugenden des schon gereinigten Geistes (virtutes purgati jam animi). Die Klugheit betrachtet daher allein das Göttliche. Die Mäßigung kennt keine Begierlichkeit mehr. Die Starkmuth weiß nichts mehr von Leidenschaften. Die Gerechtigkeit ist im engen Bunde mit dem göttlichen Geiste." S. 196. Jeder Satz beweist unser Urtheil, und so geht es durch das ganze Buch fort.

3) Zur Verdeutlichung fügen wir noch bei, wie Benedikt l. c. c. 23. den

§. 178.

Die Thätigkeit des Menschen im Zustande der Vervollkommnung.

Die gesteigerte menschliche Thätigkeit setzt eine vermehrte Gnadenertheilung voraus und die vermehrte Gnadenertheilung fordert eifrigere Mitwirkung, die im Stande der Vervollkommnung nach zwei Seiten hin gerichtet ist.

1) Abermal müssen wir, um unsere Aufgabe lösen zu können, von dem Verhältnisse der niedern Vermögen zu den höheren ausgehen. In der Rechtfertigung wurden jene diesen untergeordnet. Der durch die Gnade gestählte Wille beherrscht sie, darum ist aber ihre Kraft noch nicht gebrochen, im Gegentheil bäumt und windet sich der niedere Mensch unter der starken Hand des höheren und läßt dieser von Gebet und Wachsamkeit ab, so muß er alsbald fühlen, daß er es zwar mit einem besiegten, keineswegs aber vernichteten Feinde zu thun hat. Da der fleischliche Mensch aber den geistigen in seiner Entwicklung und von Erreichung des höchsten Zieles abhält, muß sein Augenmerk darauf gerichtet sein, seine Energie zu brechen und in je höherem Grade dieses geschieht, desto leichter und freier kann sich der Geist zur Vereinigung Gottes erschwingen. Das Objekt der Affekte ist aber die Sinnenwelt, aus dieser sollen sie mehr und mehr abgezogen und innerlich gesammelt in die Sphäre eines höheren Wirkens eingetragen werden. Der Sünder hatte sein Centrum in sich, und auf diese Mitte bezogen sich eigensüchtig die Affekte. Der Gerechte hat Gott zum Mittelpunkt seines Thuns und Lassens gewählt, darum sollen jetzt auch die Affekte der sinnlichen und selbstischen Motive entkleidet auf höhere und die

---

heroischen Glauben beschreibt. Ex his quoque habitus fidei heroicus dignoscitur, si comitentur frequentia, facilitas, promptidudo, delectatio et arduitas admirationem concilians, ad quae concurrit Spiritus Sancti donum intellectus.

höchsten Güter hingerichtet werden. Gegen das moralisch Böse soll der Haß seine Antipathie, gegen das moralisch Gute die Liebe ihre Sympathie wenden. Andererseits muß die Seele, welche zur vollen Vereinigung mit Gott gelangen will, sich selbst verläugnen und ihre Affekte abtödten, weil nach einem Ausdrucke des heil. Johannes vom Kreuze [1]) alle Neigungen, so die Seele zu den Creaturen hat, vor Gott wie eine lautere Finsterniß sind, welche die Seele unfähig machen von dem reinen und einfältigsten Lichte Gottes eingenommen zu werden, denn die Finsterniß kann nicht mit dem Lichte übereinkommen. Wie kommt Christus und Belial zusammen? I. Corth. 5, 16. Erwägt man, daß die Zuneigung, welche die Seele an ein Geschöpf hat, sie dem Geschöpfe gleich macht, da es der Liebe eigenthümlich zukommt, zwischen dem Liebenden und dem Geliebten eine Gleichheit zu stiften, so wird es noch einleuchtender, daß mit der zunehmenden Gottesliebe die selbstsüchtig auf die Geschöpfe gerichtete abnehmen muß.

Schön beschreibt diesen Proceß Görres in der Vorrede zu Susos Schriften mit folgenden Worten. Das Medium, das trübend und Gottes Einwirkung in allen seinen Ausflüssen hemmend und brechend zwischen ihn und die Seele trete, das sei die Sünde, die, einem Roste gleich, sich der Seele angehängt, ihr innerstes Centrum trübend, erstarrend und verschlackend, das nach aufwärts gerichtete Seelenauge blendend und jegliche Bewegung des höheren Affekts lähmend. Es müsse also, fährt er fort, zuvörderst dieser Stoß von der innern Gott zugekehrten Seite der Seele genommen werden, damit diese wieder, ein heller, fleckenloser Spiegel, das Antlitz Gottes wiederstrahle und diese Reinigung durch die Heilsmittel begonnen, die die Kirche biete, befestige sich dann durch die in dieser beginnenden Mitwirkung gewonnene zunehmende Gnade. Es sei aber die sinnliche Eigenheit, von der jener Rost ausgegangen und aus der jene Trübung aufgestiegen; sie müsse also vor Allem gebunden,

---

1) Aufsteigung des Berg Carmel l. 1. c. 4.

sich selbst entfremdet, von sich und in ihrer in sich versunkenen Eigenliebe abgewendet und also durch strenge Disciplin dem Ungestüme ihres ungeordneten Triebes entzogen, bezwungen und gebändigt in allen ihren Kräften jenem höheren Willen unbedingt sich unterordnen; also daß sie nicht ferner mehr das Eigene sucht, sondern ohne Vorbehalt sich dem hingibt, was jene suchende Liebe über sie verfügt. Und es geht nun die glücklich begonnene Klärung in schnell beschleunigter Bewegung ihren Gang; in das verschlossene Innere fällt tiefer einschneidend der Strahl des höheren Lichtes, und macht auch die geringeren Fehler sichtbar und die entdeckten verzehren sich im wachsenden Feuer der Liebe, und so wird die Seele immer helleren und lauteren Wassers, gleich dem Gesteine, das in der Erde Klüften durch einen ähnlichen Naturproceß sich klarificirt. Das aber, was die Seele sich selbst und dem Höheren über ihr außer der Sünde noch entfremdet, das ist das Auslaufen aller ihrer Kräfte in jener absteigenden Richtung in die äußere Natur; von unzähligen Naturstimmen in dieser ihrer Verbreitung angeredet, vermag sie nicht einmal ihr eigen Wort, viel weniger den leisen Zuruf aus der Tiefe zu vernehmen; von einer Unendlichkeit in allen Richtungen sich kreuzender Strahlen des natürlichen Lichtes durchschienen, schwindet ihr im glänzenden Spiegelzimmer jener ferne Stern, der aus den tiefsten Tiefen ihres Himmels schwach in ihre selbstverschuldete Entlegenheit hinüberleuchtet. Darum will die Seele vorwärts auf dem Wege, den sie betreten, dann muß sie diese ihre Kräfte abrufen aus der Zerstreuung und sie in voller Einkehr in sich selbst im tiefsten Herzen sammeln, daß sie nicht ferner in die äußern Sinne sich ergießen, noch in die auf sie andringenden Bilder sich verlieren. Wie in nächtlicher Stille der leiseste Laut vernehmlich wird und wie der nächtlich erdunkelten Erde der Sternenhimmel sich eröffnet, so hat die Seele durch jene Vorbereitung sich dem lindesten Anhauche der Gotteskraft aufgeschlossen und schweigend und schwebend harrt sie, ob sie der Berührung des Geistes gewürdiget werde.

2) Haben wir hiemit die mehr negative Seite im Vervollkommnungsproceß beschrieben, so entspricht dieser eine mehr positive Thätigkeit, die darin besteht, daß der Gerechte mit dem ihm in der Rechtfertigung verliehenen Pfunde wuchert. Es ist nicht genug, daß die Kraft der niedern gegen die höhern Vermögen gelüstenden Triebe gebrochen wird, die der höheren soll auch gemehrt werden. Dieses geschieht durch Aktualisirung der heiligmachenden Gnade in guten Werken. Darin besteht der Fortschritt von dieser Seite, daß der eingegossene Zustand, wenn ich so sagen darf, ein erworbener wird, der geschenkte ein eigener. Durch diese ganz in Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen vollbrachte Bethätigung treten alsdann die höheren Vermögen in dasselbe Verhältniß freien Gehorsams zu Gott, in welchem die durch die Ascese gereinigten niedern Vermögen zu ihnen stehen.

Durch jede tugendhafte Handlung wird der eingegossene Zustand aktualisirt, es fragt sich aber, ob sich diese Thätigkeit nicht auf bestimmte Werke zurückführen lasse, aus denen alle übrigen gerade so Ausfluß sind, wie aus den vier Cardinal- und drei theologischen Tugenden die andern Tugenden? Finden sich solche Werke, so wird mit ihrer Darstellung zugleich das Leben des Fortschreitenden in seinen Grundlinien gezeichnet sein. Sie sollten aber nicht nur diesen einen Charakter an sich tragen, daß sich in ihnen die Bethätigung von Glaube, Hoffnung und Liebe am reinsten ausprägt, sondern auch den andern, daß durch sie die niedern Vermögen jene nothwendige Zucht erlangen, da der Fortschreitende in dieser doppelten Hinsicht thätig ist. Diese Werke sind aber Beten, Fasten und Almosengeben.

§. 179.

Von den guten Werken.

Gewöhnlich versteht man unter den guten Werken Fasten, Beten und Almosengeben, und wir können diese durch

das Alterthum und das Ansehen der Kirche bewährte Angabe sehr wohl beibehalten. Nur darf man sie nicht in zu engem Sinne fassen, sondern als die drei Hauptordnungen, die alle aus dem geheiligten Innern hervorquellenden Werke in sich fassen. In diesem Sinne fassen wir sie auch hier.

1) Ich halte dafür, daß die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen sind mit der zukünftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird. Röm. 8, 18. Aber nicht allein dieß, sondern wir rühmen uns auch der Trübsale, weil wir wissen, daß Trübsal Geduld wirket, Geduld Bewährung, Bewährung aber Hoffnung und die Hoffnung macht nicht zu Schanden. Röm. 5, 5. Betrachten wir diese und ähnliche Worte der heiligen Schrift, so ergibt sich, daß die Hoffnung im Hinblick auf die künftige Herrlichkeit Leiden und Ungemach auf sich nimmt und zweitens, daß die Hoffnung unter dem Drucke der Leiden sich am höchsten und schönsten bethätiget[1]). Sie aktualisirt sich vorzüglich im Fasten, wie nicht weniger Mäßigung und Tapferkeit. Der Glaube und die Klugheit aber wird bewahrt, bethätigt und vermehrt durch das Gebet. Das Gebet ist die nächste Lebensäußerung des Gläubigen, wie im Almosengeben Liebe und Gerechtigkeit sich offenbaren und verwirklichen, und zwar nicht nur die Nächstenliebe sondern auch die Gottesliebe, da sie den Dürftigen um Gotteswillen unterstützt. Aus diesen Andeutungen, die im Folgenden näher entwickelt werden, mag erhellen, daß sich die sieben Grundtugenden in diesen drei Werken hauptsächlich aktualisiren. Da aber in der Bethätigung

---

1) Hac ergo ratione labores, et tormenta et afflictiones sustinet, non ut qui sunt fortes apud philosophos propter spem quod praesentis quidem sunt cessaturi dolores, sint autem rursus jucundorum futuri participes; sed cognitio ei persuasionem ingeneravit firmissimam, se esse recepturum, quae sperat futura. Quocirca non solum quae hic sunt supplicia, sed etiam jucunda contemnit omnia. Clem. Alex. strom. l. 7. c. 11. S. 348. Daß dasselbe auch von der Liebe gilt, zeigt Clemens ein Blatt weiter unten, wie man sich denn auch vor mechanischer Trennung hüten muß.

derselben die Vervollkommnung liegt, so wird der Fortschreitende sie üben müssen.

2) Erinnern wir uns dessen, was über die Bußwerke gesagt wurde, so brauchen wir die andere Hälfte der gestellten Aufgabe nicht mehr zu lösen, da sie bereits gelöst ist. Fasten, Beten, Almosengeben sind auch die Bußwerke der Gerechtfertigten, durch die sie zwar die empörten niedern Vermögen dem göttlichen Willen nicht unterthänig machen, da dieses schon geschehen ist, durch die sie sie aber im Gehorsam erhalten und ihre störenden Einflüsse immer mehr untergraben und beseitigen. Sind diese guten Werke aber, wie nachgewiesen, die tauglichsten Mittel zur Bezwingung der Affekte, so werden sie es auch zu ihrer Abtödtung sein.

3) Auch die Ordnung, in der diese Werke aufgezählt werden, ist nicht gleichgültig. Durch das Fasten wendet sich der Gerechte immer mehr von den Geschöpfen und sich selbst ab. Das ist aber das Erste bei jeder fortschreitenden Bewegung, die Entfernung vom alten Ziel. Das Zweite ist die Annäherung an das neue Ziel, die besonders durch das Gebet bezweckt wird, durch das der Mensch in Gott lebt und webt. Im Almosengeben ist aber beides vereinigt; die Abkehr von den Geschöpfen durch freiwillige, freudige Hingabe derselben und die Zukehr zu Gott, weil man um Gotteswillen gibt. Doch darf nicht zu ausschließlich getrennt werden. Das sittliche Leben ist kein mechanisches, sondern ein organisches Gebilde.

B. Von dem Zustande der Vervollkommnung im Besondern.

Erstes Kapitel.

Vom Fasten.

§. 180.

Begriff und Eintheilung des Fastens.

1) Unter Fasten verstehen wir die aus Liebe und Hoffnung hervorgehende, darum freudige Enthaltsamkeit von all dem, was von Gott abzieht, oder den Aufschwung der Seele zu ihm hindert. Ist nicht das ein Fasten, wie ich's wünsche, lösen die Bande der Bosheit, losmachen die Fesseln der Bedrückung, freigeben die Gedrückten, losreißen jegliche Last? Jes. 58, 6[1]).

Verschiedene haben für dieses Fasten verschiedene Namen gebraucht. Man nennt es Selbstverläugnung: wer mir nachfolgen will, der verläugne sich selbst. Math. 16, 24. Ebenso nennt es Christus Entsagung: wer nicht all dem entsagt, was er hat, kann mein Jünger nicht sein. Luc. 14, 33. Endlich nennt man es, um Anderes zu übergehen, gewöhnlich Abtödtung (mortificatio)[2]). Wie es uns scheint, ist dieses der bezeichnendste Ausdruck, weßwegen wir ihn auch am meisten gebrauchen werden. Der Christ ist durch die Taufe der Welt und der Sünde gestorben, er soll die Todesleiden Jesu an seinem Leibe tragen. Um aber das Wiederaufleben der Sünde und Welt in ihm zu hindern, muß er sich beständig abtödten, und dieses geschieht durch das Fasten im angegebenen Sinn, weßwegen man es auch am füglichsten Abtödtung nennt.

---

1) Jejunia autem significant omnem generaliter abstinentiam ab omnibus prorsus malis, tam quae actu fiunt, quam quae verbis et ipsa cogitatione. Clem. Alex. strom. l. 6. pag. 285. Nicht anders Ambrosius und Augustinus.

2) Mortificate ergo membra vestra, quae sunt super terram: fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam, et avaritiam, quae est simulacrorum servitus. Coloss. 3, 5.

2) Die Asceten nehmen gewöhnlich eine zweifache Abtödtung an, eine äußere und eine innere. Die erstere beschränkt und bewacht die Sinne, überhaupt die Glieder des Leibes, die andere aber regelt und züchtet das Denken und Begehren. Die erste ist ohne die zweite ohne viel Werth. Sehr zu beweinen ist die Unwissenheit derjenigen, die sich mit übertriebenen Bußwerken und vielen andern unordentlichen Uebungen beladen (ich rede von jenen, die aus eigenem Willen geschehen), und in solche all ihr Vertrauen setzen, in der Meinung, daß sie allein ohne Abtödtung ihrer Begierden in andern Sachen genug sein werden, zur Vereinigung der göttlichen Weisheit zu gelangen, und ist dem nicht also, im Fall sie nicht verschaffen mit allem Fleiß ihre Begierden und Lüste abzuläugnen. Wenn diese Acht hätten und nur die Hälfte dieser Mühe zu dem anwendeten, würden sie in einem Monat mehr zunehmen, als mit andern Uebungen in vielen Jahren; denn gleichwie es nothwendig ist, daß die Erde angebaut werde, damit sie Frucht bringe, und ohne Anbau allein böse Kräuter auswirft, also ist auch die Abtödtung der Begierden nöthig, damit die Seele zunehme, ohne welcher ich sagen darf, wird Alles, so man immer thut und anwendet zur Vollkommenheit, zur Erkenntniß Gottes und seiner selbst, nicht mehr dienlich und ersprießlich sein, als das Samenkörnlein, welches in eine dürre ungearbeiten Erd ausgestreut wird [1]. Die innere Abtödtung aber hat ohne die äußere keinen rechten Halt und gar leicht schleicht sich Stolz und Gleichgültigkeit ein. Stolz, sofern man meint, man brauche, mit Höherem beschäftigt, dieses Aeußere nicht; Gleichgültigkeit, weil das eine laxe Abtödtung ist, die vorgibt, die Seele streng zu halten, während sie dem Leib gütlich thut. Darum gehören beide Arten zusammen, obwohl die innere den ersten Platz einnimmt, denn wenn wir das Gelüsten des Leibes durch Fasten und Nachtwachen unterdrücken, dabei

---

1) Joh. v. Kreuz l. c. l. 1. c. 8. Ich folge meiner, freilich sehr alten, Uebersetzung wortgetreu.

aber die durch falschen Eifer, Heuchelei und andere Fehler befleckte Seele vernachläßigen, so darf keiner glauben, durch diese leiblichen Uebungen die Tugend gefördert zu haben. Ebensowenig können wir aber zu einer vollkommenen Tugend gelangen, wenn wir die Seele von Sünden rein zu bewahren suchen, dem Leib aber alle Vergnügungen zulassen. Denn wer einen von aller sündhaften Befleckung freien Lebenslauf aufweisen will, der muß den Tugenden der Seele auch die Vorzüge des Körpers beifügen; er muß aufweisen, daß mit dem in Zucht gehaltenen Leib die Tugenden der Seele einträchtig Hand in Hand gehen. Nur dann ist das Leben ein wahres, von der Schminke der Heuchelei freies, wenn die Kräfte der Seele und des Leibes sich gegenseitig entsprechen und mit einander übereinstimmen. Unglaublich ist es mir nemlich, daß wir die Heiligung der Seele erlangen können ohne Entfernung der leiblichen Fehler, oder wie wir den Leib heiligen mögen, ohne Heiligung der Seele[1]).

Sowohl die äußere als die innere Abtödtung wird abermals abgetheilt, sofern wir uns nemlich vom Erlaubten oder Unerlaubten enthalten. Wer seine Begierden und Sinne so züchtet, daß er von schwereren Sünden frei bleibt, übt die zweite Art; wer aber aus Liebe zu Gott auch Erlaubtes sich versagt, die erste. Die Zweckmäßigkeit dieser Eintheilung begründet der heil. Bernhard näher, wenn er sagt[2]): der Mensch wandle zwei Wege, den der Nothwendigkeit und den der Begierlichkeit. Die Nothwendigkeit verlangt das zur Nahrung, Kleidung und den andern Lebensbedürfnissen Hinreichende, die Begierlichkeit das, was dem Luxus und der Prahlerei dient. Beide Wege ordnet die genannte doppelte Abtödtung. Die Entsagung des Unerlaubten unterdrückt die Begierlichkeit, daß wir nicht nach unsern Gelüsten wandeln; die Entsagung des Erlaubten schränkt die Nothwendigkeit ein, daß wir mit Weniger zufrieden wenig Bedürfnisse haben. Es ist aber sehr nützlich, hie und da Erlaubtes sich zu

1) Basilius bei Alvarez de mortif. l. II. p. 1. c. 3.

2) Serm. 11. in psl. 90.

versagen, nicht nur um reichlicheren Lohn zu empfangen, sondern auch, um, gewöhnt Erlaubtes zu entbehren, leichter den Versuchungen zum Unerlaubten widerstehen zu können.

§. 181.

Nothwendigkeit und Heilsamkeit der Abtödtung.

1) Natur und Geist sind beide gleichmäßig durch den schöpferischen Willen geworden, und beide sollten coordinirt ihm dienen. Wäre der Mensch in volle Vereinigung mit Gott getreten, durch Vollziehung des im Paradiese gegebenen Gebotes, so hätte er, von ihm delegirt, in seiner Macht und als sein Stellvertreter über die Natur geherrscht und darum auch über seine niedern Vermögen. Er hätte sich ihrer vollkommen bemächtigt und sie vergeistigend in die Kreise des höheren Lebens hineingezogen. Dem war aber nicht so. Er fiel aus der ihm von Gott angewiesenen Mitte, und wie, wenn er sie behauptet, er die Natur vergeistigt hätte, so wurde er umgekehrt jetzt naturirt und materialisirt. „Da das, was von der höheren Natur in ihr eingegangen, nicht zur vollen Herrschaft gelangt, so wird dagegen jetzt das, was von der untern in sein Gefüge eingetreten, vorwiegend werden; und dadurch wird eben auch eine Ueberwucht des Leiblichen begründet sein. Wie er daher von Gott abweichend äußerlich sich mehr entgeistet und dafür verhältnißmäßig mehr naturirt hat, so daß er den geistigen Strömungen entsunken, um so tiefer in den natürlichen untertaucht, so wird er in seinem Innern gleichfalls mehr der eigenen Geistigkeit verkommen und am Leiblichen in stärkerer Latenz gebunden, gleichsam enger eingeleibt erscheinen" (Görres). Setzen wir Dieses als richtig voraus, so wird der einseitige Spiritualismus, der allein eine geistige Regeneration fordert, ebenso unzureichend, als die Ascese, die auch eine leibliche Wiedergeburt fordert, nothwendig sein. Sittliche Grundsätze, die allein den Geist modeln wollen, führen nicht zum Ziele, da der Keim des Todes den ganzen

Menschen durchdrungen hat. Der Streit muß damit anheben, daß jener absteigenden Bewegung eine andere ansteigende entgegentritt, die ihn entfesselnd von den Banden, die ihn unten gefangen halten, in die Freiheit der Liebe wiederherstellt. Alle Verhältnisse werden in dieser Umkehr ihre Wende finden und so wird der ganze Mensch, in allmäliger Umbeugung, in all seinem Wesen in eine im tiefsten Grunde geänderte Beziehung zu Gott, zur Welt und zu sich selber kommen. Anders gestellt, anders gerichtet, anders orientirt und äquilibrirt, muß er absehen von dem, wo er zuvor hingesehen und sein Antlitz wenden gegen das, von dem er zuvor abgesehen; damit ihm tief innerlich werde, was ihm zuvor äußerlich gewesen und in dem sich fernt, was in allzuvertrauliche Nähe sich an ihn herangedrängt, das ihm Entfremdete wieder an die alte befreundete Nähe trete. Damit er also einem neuen Dasein erboren werde, muß wie in einem mystischen Sterben der Schwerpunkt seines Lebens sich verrücken; seine Liebe, die er auf die unrechte Seite hingelegt, muß sich zurücknehmen, und wieder an die rechte Stätte geben, und so wird der wandernde Schwerpunkt an seinem Orte sich befestigen; und indem er nun allem Andern Ordnung und Folge gibt, wird das umgewandelte Dasein sich zurechtfinden und einrichten in der neuen Heimath, in die es eingewandert. Diese Wendung des ganzen Menschen in sich selber für eine neue Geburt, — sie das gemeinsame Werk des eigenen beharrlichen Willensentschlusses und der höheren führenden Gottesmacht, — ist nun Zweck und Gegenstand seiner Bereitung durch die reinigende Mystik [1]).

---

1) Görres l. c. Bd. 1. S. 357. Spricht Görres hier von Mystik, so gelten dieselben Grundsätze auch in der Moral. Beide Disciplinen geleiten den Menschen zu demselben Ziele, ihre Wege können sich darum nicht widerstreiten. Die Mystik ist nicht qualitativ, sondern blos quantitativ von der Moral verschieden, wie der folgende Abschnitt nachweisen wird. Wir werden übrigens, obwohl auf denselben Grundsätzen fußend, in dem vorliegenden Abschnitt blos jene Consequenzen ziehen und jene Forderungen stellen, die der Christ als solcher, wenn er zu den Fortschreitenden gehören will, erfüllen muß.

Der fortdauernde Widerstreit zwischen Geist und Fleisch macht also die Abtödtung nothwendig. Das Fleisch zieht nach Unten, der Geist strebt nach Oben; das Fleisch lebt vom Sichtbaren, der Geist vom Unsichtbaren; das Fleisch erfreut sich am Vergänglichen, der Geist am Unvergänglichen [1]). Wenn sich aber das Streben des Fleisches und Geistes so entgegengesetzt ist, so wird dieser nie zunehmen, außer jenes nehme ab. Wir dürfen nicht ermüden den äußern Menschen aufzureiben, damit sich der innere von Tag zu Tag erneuere. II. Corth. 4, 16. Die Abtödtung ist es nun, welche den äußern Menschen aufreibt, das Gelüsten des Fleisches ertödtet, die Sinnlichkeit der Vernunft und diese Gott immer mehr unterwirft und in dieser Unterthänigkeit bewahrt.

2) Die Abtödtung ist nothwendig, weil durch sie der Wille einerseits gekräftigt und gestählt, andererseits das Herz zur Aufnahme höherer neuer Gnaden empfänglich wird. Um nemlich auf dem Wege der Tugend fortzuschreiten und die derselben widerstreitenden Hindernisse zu überwinden, muß die Tugend der Tapferkeit und Mäßigung fortwährend geübt werden. Die Liebe zur Gemächlichkeit, der Hang zum Irdischen zieht immer abwärts. Da das Hinaufsteigen an sich immer mühsam, das Hinabgehen aber angenehm ist, wird der

---

1) Ille secundum *hominem* vivit, inquit Prosper l. 3. de vita centemp. c. 1., qui secundum seipsum vivit, quia et ipse homo est, et secundum seipsum vivit. Qui si potuerit, est cum quibus vult, pergit quo vult, dormit quando et quamdiu vult, loquitur quae vult et ubi vult, manducat et bibit quando et quod vult, et quantum vult: ridet ac laetatur inter quos vult: postremo, quidquid naribus suave est, quidquid tactui blandum, quidquid oculis delectabile, quidquid ceteris sensibus carnis suae jucundum, exercet, ac sequitur, qualiter vult, qui omnia licita et illicita carnaliter vult. Qui secundum *Deum* vivit, non quod eum carnaliter delectat, sed quod aedificat spiritualiter, facit, et omnia desideria carnis spiritualis desiderii delectatione compescit; futura praesentibus anteponit, carnem spiritui subdit, et quidquid cupit, aut agit, non vult ex sua, sed ex Dei sui voluntate procedere, cui placere totis viribus concupiscit. Alvarez de mortif. virium animae l. 2. p. 1. c. 4.

Gerechte, wenn auch unvermerkt und allmählig von der Höhe der Kinder Gottes herabsteigen. Darum ist Abtödtung nothwendig, die jenem sich Gehenlassen entgegentritt und dem Winzermesser gleich die Auswüchse abschneidet, damit der Weinstock mehr Frucht bringt. Joh. 15, 2.

Gott gießt aber auch seine Gnade nur in reine und leere Gefässe. Wüßtest du dich vollkommen zu vernichten und von aller Liebe zu irgend einem Geschöpfe loszumachen, dann müßte ich mich mit der Fülle meiner Gnade in dich ergießen [1]) Die Abtödtung reinigt aber das Herz, wehrt dem Verlangen nach Eitlem und Irdischem und bezähmt die Begierden. Daher werfe man auch nur einen flüchtigen Blick in die Geschichte der Heiligen und jede Seite wird den Satz bestätigen: je größer die Abtödtung, desto höher die Begnadigung. Gerade jene Heiligen, die durch viele Wunderthaten hervorragen, ragen auch durch große Strenge gegen sich selbst hervor. Nicht umsonst mahnt deßwegen die heil. Brigitta zur Abtödtung und zum Kreuzweg, als dem Wege zur Erlangung der Gnade und Seligkeit.

3) Da die Rede von den Bußwerken war, wurde ihre Nothwendigkeit nachgewiesen und gezeigt, daß das Fasten dem doppelten Charakter derselben entspreche. Die Abtödtung ist aber nichts anderes als eine Fortsetzung jenes Bußwerks und hat darum denselben Zweck. Es ist eine Sühne für die Sünden, denn auch der Gerechte fällt des Tages siebenmal und es ist ein Heil- und Schutzmittel wider die Sünde, denn der Kampf zwischen Geist und Fleisch dauert fort.

Sind aber die Bußwerke, als Theil der Genugthuung, vom Priester auferlegt, so unterzieht sich der Gerechte der Abtödtung aus freiem Antrieb. Er richtet sich selbst, um nicht verurtheilt zu werden, I. Corth. 11, 31., und befolgt damit den Rath, den der heil. Anselm bei Erklärung dieser Stelle gibt: möchte dem Menschen das Bild des künftigen Gerichtes vor

1) Thomas von Kempis Nachfolge Christi 3. 42.

Augen schweben und möchte er, wenn er Solches bemerkt, was der kommende Richter tadelt und strafwürdig an ihm finden wird, jetzt selbst an sich tadeln und strafen. Die Sünden können nemlich nicht ungestraft bleiben, weder die kleinen, noch die großen, denn entweder straft sie der büßende Mensch, oder der richtende Gott. Die strafende Gerechtigkeit Gottes tritt aber zurück, wenn die Buße des Menschen vortritt.

4) Endlich wird die Abtödtung dem Gerechtfertigten, der nicht mehr das Bild des Irdischen, sondern des Himmlischen an sich trägt, ohnehin das rechte Mittel sein, um die volle Vereinigung mit dem Gekreuzigten[1]) zu vollziehen. Um den Willen seines Vaters zu vollbringen, spricht er: ich ergreife den Kelch des Heils. Ps. 115, 4. Den Kelch des Leidens nemlich. Und nicht zufrieden, ihn zu trinken und dadurch uns ein Beispiel zu hinterlassen, preißt er ihn auch an, um uns zum Trinken zu bewegen, in den Worten: wie herrlich ist mein Kelch, der trunken macht. Ps. 22, 5. Seitdem trinken diesen Kelch auch alle jene, die der göttlichen Liebe theilhaftig mit Paulus sich der Leiden rühmen; die nichts wissen und kennen als Christus den Gekreuzigten, mit dem sie an's Kreuz geheftet sind. Gal. 2, 19. I. Corth. 2, 2. Seitdem rufen sie mit Andreas: o süßes Kreuz, das du Glanz von den Gliedern des Herrn empfangen hast, lange ersehntes, heiß geliebtes, unaufhörlich gesuchtes, nimm mich von den Menschen weg und gib mich meinem Meister, daß durch dich mich der empfange, der durch dich mich erlöst hat[2]).

---

1) Deinde vero hujusmodi poenarum perpessione consequimur, ut capitis nostri Jesu Christi, in quo passus est ipse et tentatus, similitudinem et imaginem geramus. Nihil enim tam deforme videri potest, ut a S. Bernardo dictum est, quam sub spinoso capite delicatum esse membrum. Nam teste Apostolo coheredes sumus Christi; si tamen compatimur; et quod alio loco scripsit: si commortui sumus, et convivemus; si sustinebimus et conregnabimus. Catech. rom. p. 2. c. 5. q. 64.

2) Breviar. rom.

§. 182.

Die Enthaltung von Speise und Trank.

Der Fall des Menschen ist aus dem Geisterreiche in's Naturreich, und darum innerhalb seiner Persönlichkeit, aus dem Geistigen in's Leibliche; zugleich aber auch in beiden Sphären aus einem höher gestellten Umfassenden in ein tiefer gestelltes Umfaßtes geschehen. Er findet darum das, was in ihm Kraft und Macht und Seele ist, innerlich wie äußerlich von einer befangenden, bindenden Naturmasse überladen; diese Masse ist zugleich auch qualitativ specifisch gröber, massiver, träger, lastender und schwerfälliger geworden, und dies drückende Verhältniß findet bleibend sich dadurch befestigt, daß es durch den Assimilationsproceß des Lebens in stets neuem Zufluß aus der umgebenden Natur sich unaufhörlich wiederherstellt und erneut [1]). Der Fortschreitende, dessen Aufgabe es ist, sich immer mehr vom Irdischen und seinem zur Tiefe ziehenden Gewicht zu befreien, um in seinem Aufschwunge zum Himmlischen nicht gehindert zu werden, wird daher die Reglung dieses Prozesses nicht unbeachtet lassen. Thomas schreibt nemlich dem Fasten eine dreifache Wirkung zu [2]). Erstens, sagt er, diene es zur Unterdrückung der fleischlichen Begierden und aus diesem Grunde sage der Apostel II. Corth. 6, 6.: er habe sich als Diener Gottes bewiesen durch Fasten und Keuschheit, weil durch das Fasten die Keuschheit erhalten werde [3]). Zweitens dient das Fasten dazu, daß sich der Geist freier zur Betrachtung des Himmlischen erschwingen kann. Daher heißt es: Daniel habe nach dreiwöchentlichem Fasten von Gott eine Offenbarung erhalten. Daniel 10, 2—4. Drittens dient es zur Genugthuung für die Sünden. Kehret zu mir mit

1) Görres I. S. 358.

2) S. 2. 2. 147. a 1.

3) Sine Cerere et Bacho friget Venus. Hieron. l. 2. cont. Jovin. c. 6.

eurem ganzen Herzen und mit Fasten und Weinen und Klagen. Joel 2, 12. Das ist es auch, was Augustin in einer Rede über das Beten und Fasten sagt: das Fasten reinigt das Herz, erhebt das Gemüth, unterwirft das Fleisch dem Geiste, macht die Seele reuig und zerknirscht, zerstreut die Gebilde der Begierlichkeit, löscht die Gluth der Lust, zündet aber die Flamme der Keuschheit an[1]).

§. 183.

Das kirchliche Fastengebot.

Wie es den weltlichen Fürsten zukommt, Gesetze, die das Naturrecht näher bestimmen, über das zu geben, was das gemeine Wohl in zeitlichen Dingen angeht, so kommt es auch den kirchlichen Vorstehern zu, darüber Vorschriften zu geben, was zum gemeinen Wohl der Gläubigen in geistlichen Dingen gehört. Das Fasten ist aber, wie angeführt, nützlich zur Sühne und Abwehr der Sünden und zur Erhebung des Geistes zum Himmlischen, darum ist ein Jeder aus diesem, in der Natur der Sache gelegenen Grunde zu einem solchen Fasten verpflichtet, das zur Erlangung des Zweckes nöthig ist. Kurz das Fasten im Allgemeinen ist, ohne bestimmtes positives Gesetz, durch die Natur der Sache selbst geboten. Die Bestimmung der Zeit aber und der Art und Weise, wie es den Gläubigen am nützlichsten und zuträglichsten ist, das fällt in das Gebiet der positiven Gesetzgebung, und gewiß ist es von der Kirche sehr weise gehandelt, solche regelnde Vorschriften gegeben zu haben, da das Fasten Allen nothwendig ist. Es können allerdings für diesen und jenen Ausnahmen nöthig werden, Gesetze werden aber immer für das gemeine Wesen gegeben und dieses hat der Gesetzgeber auch im Auge. Finden sich nun im einzelnen Falle Verhältnisse,

---

1) Serm. 230 de temp. Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia. praef. quadrag.

die sich ohne Nachtheil nicht unter die allgemeine Vorschrift subsummiren lassen, dann liegt es auch nicht in der Intention des Gesetzgebers zur Beobachtung zu verpflichten; es tritt Dispens ein.

Was die Zweckmäßigkeit des Fastengebots betrifft, so hat sich schon Thomas die Frage gestellt: ob dieses Gebot der Freiheit des Christen nicht widerstreite? und beantwortet sie folgendermaßen: Es ist nicht gegen die Freiheit des gläubigen Volkes, sondern vielmehr gegen die Knechtschaft der Sünde, welche der geistigen Freiheit widerstrebt und von welcher es im Galaterbriefe heißt: Zur Freiheit, Brüder, seid ihr berufen; mißbraucht nur die Freiheit nicht zum Anlaß für das Fleisch. Gal. 5, 13. Aber auch die Anordnung, warum die Kirche gerade diese und keine andern Fasttage geboten habe, rechtfertigt der Heilige aus der Natur des Fastens selbst. Das Fasten ist zur Sühne der Sünden und zur Erhebung des Geistes geordnet, darum waren besonders für jene Zeiten Fasten anzusagen, in welchen man sich einerseits von Sünden reinigen, andererseits den Geist durch Andacht zu Gott erheben soll. Beides trifft aber auf die österliche Zeit zu, in welcher durch die Taufe die Sünden nachgelassen werden[1]). Die Taufe wird aber am Charsamstage, an dem man des Begräbnisses Jesu gedenkt, feierlich ertheilt, weil wir durch die Taufe auf seinen Tod begraben sind. Röm. 6, 4. Am Osterfeste soll sich aber die Seele, in vorzüglichem Grade, zur Betrachtung der ewigen Herrlichkeit, welche durch die Auferstehung Christi begründet wurde, erheben. Deßwegen hat die

---

1) Daß während der heiligen Fastenzeit das sub n. 4. des vorigen Paragraphen Angegebene ebenfalls seine Anwendung findet, wollen wir nur kurz bemerken. Hanc enim Quadragesimam nobis Dominus suo jejunio consecravit... Quisquis ergo Christianus consecratam jejunando non impleverit Quadragesimam, praevaricationis et contumaciae reus tenebitur, quod legem divinitus pro salute sua datam prandendo ipse rescindit. Rescindis enim legem, qui exemplum jejunii Dominici non custodis. Qualis autem Christianus es, cum Domino jejunante tu prandes? Qualis Christianus es, cum Christo esuriente tu reficeris? Ille pro salute tua famem sustinet, tu pro peccatis tuis jejunare formidas? Ambrosius serm. 34.

Kirche unmittelbar vor Ostern ein Fasten verordnet und aus eben diesem Grunde an den Vorabenden vor allen größeren Festen, an denen wir uns zur würdigen Feier derselben vorbereiten sollen. So hat es auch die Kirche in der Gewohnheit, daß an den Quatembern die heiligen Weihen ertheilt werden. Zu deren Empfang sollen sich sowohl die durch Fasten vorbereiten, welche die Weihen ertheilen, als auch die, welche sie empfangen, sowie das ganze Volk, zu dessen Heil Priester geweiht werden. Darum liest man Luk. 6, 12., daß Christus vor Aussendung der Jünger auf den Berg sich zurückzog, um zu beten. Erläuternd setzt diesem Ambrosius bei: was hast du demnach zu thun, wenn du ein frommes Werk unternehmen willst, da Jesus vor Aussendung der Apostel betete? Die Ursache der vierzigtägigen Fasten gibt aber Thomas nach Gregor so an: auf diese Weise bemühen wir uns, Gott den Zehnten der Tage zu geben. Da nemlich das Jahr 365 Tage hat, wir aber 36 Tage büßen (so lange wird nemlich gefastet), so geben wir Gott gleichsam den Zehnten unseres Jahres [1].

§. 184.

Forderungen des kirchlichen Fastengebotes.

Das kirchliche Fastengebot regelt das Essen sowohl hinsichtlich der Quantität als Qualität der Speisen.

---

1) Thom. l. c. a 5. Es ist bekannt, daß viele Heilige außerordentliche Fasten hielten. Das ist, wie es Augustin nennt, das jejunium exultationis, quod ex instinctu Spiritus Sancti procedit, qui est spiritus libertatis. Et ideo hoc jejunium sub praecepto cadere non debet. Jejunia ergo, quae praecepto ecclesiae instituuntur, sunt magis jejunia *afflictionis*, quae non conveniunt in diebus laetitiae. Propter quod non est jejunium ab ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis: in quibus si quis jejunaret contra consuetudinem populi Christiani, quae, ut Augustinus dicit, est pro lege habenda, vel etiam ex aliquo errore (sicut Manichaei jejunant, quasi necessarium tale jejunium arbitrantes) non esset a peccato immunis: quamvis ipsum jejunium secundum se consideratum omni tempore sit laudabile; secundum quod Hieronymus dicit ad Lucinium (epist. 78): utinam omni tempore jejunare possemus! Thom. l. c. ad 3.

1) Verboten ist an Fasttagen der Genuß von Fleisch [1]), Milch und Eiern, das Letzte, sofern sie aus dem Fleisch ihren Ursprung nehmen und sehr nahrhaft sind. Milch und Eier sind jedoch nur in der vierzigtägigen Fasten verboten, denn dieses soll strenger gehalten werden, theils um sich auf die Geheimnisse unserer Erlösung besser vorzubereiten, theils um dem dornengekrönten Haupte ähnlicher zu werden. Die Behauptung aber,

1) Was die organischen Reiche in sich befassen, das ist Alles dem Menschen zur Nahrung gestattet; aber der höher Strebende erlaubt sich darum nicht, von dieser Gestattung in ihrem ganzen Umfange Gebrauch zu machen. Das Thierische vorerst, obgleich für sich auf eine höhere Stufe gestellt, widerstrebt doch im tiefsten Grunde der Ascese; und Alles, was bis zu den äußersten Grenzen hin diesem Naturreiche angehört, ist von dem Gebiete der Mystik im Allgemeinen ausgewiesen. Zunächst ist nemlich aller thierische Stoff schon durch einen eigenthümlichen Lebensproceß hindurchgegangen, und indem das in diesem wirksame Leben sich ihm angeeignet, sein Eigenthum geworden; das ihm ohne Zerstörung desselben durch Todtschlag nicht wieder entzogen werden kann. Das Gewissen der alten Völker hat das Unrecht, das in einem solchen Raubmord liegt, gar wohl gefühlt, und daher sich zur eigenen Beschwichtigung von der höheren Göttergewalt dazu ermächtigen lassen. Der Stier hat dort in Athen die Opferbrode auf dem Altar des Zeus Polios gefressen, darum wird er vom Taulon erschlagen; der Stierschläger flüchtet, aber der Fresser hat das Leben verwirkt, und muß nun selber Speise werden; die That des Schlägers aber, alljährlich durch Richterspruch vor dem Prytanäum gesühnt, wird auf das Werkzeug gelegt, das sie vollbracht, und die Art in's Meer versenkt. Aber nur auf's gewöhnliche Leben ist diese Erlaubniß ausgestellt, und es will sich geziemen, daß, wer über dasselbe hinaus will, Blut scheue und den Tod nicht zu seinem Speisemeister wähle. Aber andererseits will ihm auch Fleischesnahrung im Allgemeinen nicht gedeihen: denn diese ist im Leben, das ihr früher eingewohnt, in die eigene Richtung übergebildet; und diese Richtung ist eben äußerer Naturausdruck des innen verborgenen Inhaltes thierischer Triebe, Kräfte, Leidenschaften und Instinkte, die alle in ihm Fleisch geworden; und die in ein anderes höherstrebendes Leben aufgenommen, in diesem ihrem Träger wieder eine Ueberleitung finden, um sich ihm einzuleiben. Auch dies Streben wird dem gewöhnlichen, im Irdischen wohlbegründeten und tief bewurzelten Lebensprocesse keineswegs nachtheilig sich erweisen; denn in diesen ist eine überwältigende, Alles durchwirkende und umwandelnde Gewalt gelegt, vor der diese feinere Natursymbolik nicht besteht. Wohl aber wird sein Einfluß vor der gesteigerten, höher gestellten Lebensthätigkeit sich geltend machen, und die in größerer Zartheit beweglichere und rührsamere stören, verwirren und verletzen, und zugleich durch zugeführte Ueberfülle des Stoffes sie belästigen. Görres l. c. I. Bd. S. 359 f.

daß es auch während dieser Zeit an der Enthaltung von Fleischspeisen genüge, hat Alexander VII. (prop. 32.) verworfen [1]). Diesem wollen wir nur noch eine Stelle aus Augustin beifügen, wenn er von den christlichen Asceten sagt: sie glauben nicht dadurch, daß sie des Fleisches und Weines sich enthalten, der Begierde des Tisches hinlänglich Einhalt zu thun, sondern enthalten sich auch solcher Speisen, welche die Lüsternheit des Bauchs und Gaumens nur um desto mehr erregen, als sie von einigen (den Manichäern) für reiner gehalten werden, die da lächerlich wähnen, ihr schändliches Wohlbehagen an gewählten Leckerbissen dadurch genug zu rechtfertigen, daß sie nicht Fleisch essen [2]).

2) Was die Quantität der Speisen betrifft, so lautet die kirchliche Vorschrift dahin: man dürfe sich des Tages nur einmal satt essen. Die Zeit des Mahles war anfänglich nach Sonnenuntergang, später Nachmittags drei Uhr, seit dem vierzehnten Jahrhundert aber auf Mittags zwölf Uhr festgestellt. Wer unter Tags mehrmal weniges ißt, so daß es zusammen zu einer zweiten Sättigung hinreicht, bricht das Fasten. Das Trinken von Wein [3]), Thee und Kaffee [4]) widerstreitet jedoch dem Fastengebot nicht. Ebenso ist Abends eine Collation [5]) gestattet.

---

1) Notandum 1) quod pauperes, qui non habent, aut non possunt invenire aliud ad se alendum, quam lacticinia, licite in Quadragesima possunt ea comedere, et praebere domesticis, ac operariis suis. 2) Quod in longa inedia per plures dies, ubi aliud, quam panis, haberi non possit, liceret vesci non solum lacticiniis, sed etiam carnibus. Liguori l. c. l. 4. n. 1008.

2) De morib. eccles. c. 31.

3) An potus vini frangat jejunium? Non dubitandum, quod, ut testantur plures patres, S. Chrysost., S. Hieron., S. Basilius etc. juxta primam ecclesiae disciplinam antiqui Christiani in jejuniis omnino vino abstinebant. Sed nec etiam dubitandum, quod hodierno tempore potio vini non est interdicta, si sumatur in comestione, vel extra, ad sedandam sitim, vel ad digestionem juvandam. Liguori l. c. l. 4. 1022.

4) Non autem intelliguntur potiones de kaffé, et herba thé, quae omnino ad libitum quidem permittuntur. Lig. n. 1019.

5) Jejunium non solvitur per collatiunculam vespertinam, etsi haec non ad somnum, sed ad nutritionem ordinetur: quia consuetudo permittit. Addo,

Die doppelte Vorschrift bezüglich der Quantität und Qualität der Speisen ist jedoch nicht unzertrennlich, so daß mit dem letztern immer auch das erstere geboten wäre, sondern die Kirche unterscheidet zwischen Abstinenz und eigentlichen Fasttagen. Zu den ersten gehört der gewöhnliche Freitag und Samstag, an denen blos die Enthaltung von Fleischspeisen geboten ist. An den eigentlichen Fasttagen aber ist mit dem Genuß der Fleischspeisen auch die wiederholte Sättigung verboten.

3) Von der Pflicht zu Fasten entbindet: a) Dispens, b) Unvermögen, c) schwere Arbeit, d) Pietät.

ad a) Tritt ein Fall ein, der die Pflicht zu Fasten unzweifelhaft aufhebt, so kann sich Jeder selbst dispensiren [1]). Da die Einholung der Dispens bei der höheren Behörde oft zu umständlich wäre, oft aber auch nicht zur rechten Zeit erlangt werden könnte, so hat sich daraus das Gewohnheitsrecht gebildet, daß Pfarrer, ohne weitere Bevollmächtigung einholen zu müssen, einzelne Angehörige ihrer Pfarrei vom Fastengebot dispensiren können und ebenso ihre Vicarien, wenn es ihnen der Pfarrer nicht ausdrücklich untersagt. Wurde jedoch Jemand vom Fleischessen dispensirt, so ist er damit von der Pflicht des wesentlichen Abbruchs und umgekehrt nicht entbunden [2]). ad b) In diese Klasse ge-

---

ves*pertinam:* quia sine causa non licet illam sumere mane vel meridie: ex justa tamen causa licet utrumque: ut si fiat ratione debilitatis, negotiorum, studiorum; sine ea erit veniale tantum, cum non violetur substantia jejunii. Lig. l. c. n. 1024. Der Name Collation rührt von den Klöstern her. Wenn Abends die Mönche zusammenkamen, wurde aus dem Buche Cassians: collationes patrum vorgelesen und dann einige Erfrischungen gebracht. Dieses hieß man zur Collation essen.

1) Si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam praeterire, praesertim consuetudine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Thom. 2. 2. 147. a 4.

2) Benedikt XIV. hat erklärt 1) quod duo praedicta praecepta pro dispensatis ad carnes, scilicet de unica comestione in die facienda, et de non permiscendis epulis (= in welchen Fische und Fleisch zugleich aufgetragen

hören Kranke, Schwangere, Säugende (welchen öfters Fasten sogar Sünde wird) und Arme, welche nicht soviel haben, daß sie sich einmal hinlänglich sättigen können. Ebenso Soldaten und junge Leute vor zurückgelegtem einundzwanzigstem und alte Leute nach zurückgelegtem sechszigstem Jahre. ad c) Schwer Arbeitenden ist das Fasten nicht geboten. Ist darum der Bauersmann, wenn er Feldgeschäfte zu verrichten hat, von dieser Pflicht frei, so ist dem doch nicht so, wenn diese, wie es in der vierzigtägigen Fasten meistens der Fall ist, noch nicht begonnen und er sonst keine anstrengenden Arbeiten zu verrichten hat. Dehnt man nemlich diesen Entbindungsgrund gar zu sehr aus, so verfällt man leicht in den von Alexander VII. verworfenen Irrthum [1]). Ausgenommen sind auch Fußreisende, wenn der Weg zwei und mehr Stunden beträgt. ad d) Jene religiösen oder Liebeswerke, deren Ausübung durch das Fasten beeinträchtigt würde, befreien von dieser Pflicht. Krankenwärter, Wallfahrer, Lehrer, wenn sie täglich fünf Stunden dociren und Prediger, die täglich dieses Amt ausüben müssen, sind vom Fasten frei. Beichtväter blos bei außerordentlicher Anstrengung, wenn sie an einem Tage sieben

---

werden), obligant sub gravi. 2) Quod dispensati ad carnes in vespertina refectiuncula uti debeant eo cibo, *eaque portione*, quibus utuntur jejunantes rectae et meticulosae conscientiae. 3) Quod iidem dispensati servare debent horam jejunantibus praescriptam. 4) Quod pro dispensatis ad carnes epulae licitae sunt ipsae carnes, interdicti vero sunt pisces, adeo ut utrumque simul adhibere non possint. 5) Quod praeceptum de dictis epulis non miscendis quoque dies dominicos quadragesimales complectatur. 6) Quod lex non respiciat eos, qui gaudent bulla Cruciatae. 7) Quod praedicta duo praecepta urgeant diebus jejunii, etiam extra Quadragesimam.

1) Omnes officiales, qui in republica corporaliter laborant, sunt excusati ab obligatione jejunii; nec debent se certificare, si labor sit compatibilis cum jejunio. prop. dam. 30. Ceterum omnes artes, quae exerceri non possunt nisi cum ingenti corporis agitatione, a jejunio excusant, eo quod in eis multi spiritus consumuntur. Hujusmodi artes laboriosas exercere, et a jejunio excusari, ex communi sententia dicuntur fossores, agricolae, lapidicinarii, figuli, textores, lanarii, fullones, bajuli, aurigae, nautae remigantes, fabri lignarii, ferrarii et murarii. Liguori l. c. l. 4. n. 1041.

bis acht Stunden im Beichtstuhle zubringen müssen. Immer wird hiebei jedoch vorausgesetzt, daß diese Personen eine feste Gesundheit besitzen; sind sie schwächlich oder kränklich, so findet die Strenge des Gesetzes auf sie keine Anwendung. Denn an solchen bewahrheitet sich das Wort des heiligen Augustinus: nicht daran liegt es, was oder wie viel Einer ißt, wenn es nur mit Rücksicht auf die Leute, mit denen man lebt und mit Rücksicht auf seine eigene Person und ohne der Gesundheit zu schaden geschieht; wohl aber liegt es daran, daß man das, was man entbehrt oder entbehren muß, willig, ja selbst freudig entbehrt[1]).

4) So, mit diesen Worten Stapfs schließen wir den Paragraphen, so beobachtet also der gewissenhafte Katholik das Gebot seiner Kirche. Aber damit noch nicht zufrieden, sucht er auch Alles in jenem Geiste zu thun, in welchem und zu welchem die Kirche das Fasten angeordnet hat. Nach der Absicht der heiligen Kirche sollen die Fasttage zugleich Tage der geistigen Einsammlung und des frommen Nachdenkens, der demüthigen Selbstanklage und Bußtrauer vor Gott sein, wie auch des innigen Mitgefühles, da wir uns erinnern, was Jesus um unserer Sünden willen gelitten habe. Alles dieses sollte uns von selbst, wie zur dankbaren Hingabe an Gott, so auch zur Versöhnlichkeit und zum Wohlthun gegen unsere Brüder stimmen. Daher die oftmalige Aufforderung der kirchlichen Lehrer, dasjenige, was wir an diesen Tagen uns selbst entziehen, in den Schoos der Armen zu legen. Jes. 58, 3 ff. Wo diesem Geiste geradezu entgegen gehandelt wird, da erscheinet das Fasten entweder als pharisäische Ostentation oder als eitles Flickwerk.

Wie aber, wenn sich Jemand zwar nicht positiv zu diesem Geiste erhebt, wenn er jedoch redlich und aus kindlichem Gehorsam gegen die Kirche den Buchstaben ihres Gebotes zu erfüllen suchet? Niemand nenne dieses bloße Aeußerlichkeit, oder Buchstabenknechtschaft; denn es ist Gehorsam und

---

1) Quaestionum Evangeliorum l. 2. q. 11.

Gehorsam gegen die Kirche sei uns heilig. Wenn auch ein Solcher das Ideal nicht erreicht, so ist doch sein Fasten, schon als Ausdruck seiner Achtung gegen die Kirche, Gott gewiß wohlgefällig. Wer z. B. am Freitage, anstatt an der table d'hôte mit den Uebrigen Fleisch zu essen, blos aus Achtung für die Kirche seitwärts Fastenspeisen genießt, der ist mir ehrwürdig, und wenn er deßhalb von der Gesellschaft gehöhnt wird, so ist er es noch mehr. Freundlich reiche ich ihm die Hand, und sage: Freund, so ist's recht: denn es geziemt sich, daß wir alle Gerechtigkeit erfüllen.

Fern sei es daher, den Geist des kirchlichen Fastengebotes auf Kosten des Buchstabens anzupreisen, und, indem seine materielle Unterlage als bloße Nebensache erklärt wird, das Gebot selbst der willkürlichen Deutung eines Jeden zu überlassen; was ebensoviel wäre, als dasselbe aufheben [1]).

§. 185.

Abtödtung der Sinne.

Die Sinne sind die Pforten, durch die die Eindrücke von Außen sich in die Seele drängen; und diese, durch sie aufgeregt, geht nun durch dieselben Pforten aus sich hinaus und verliert sich in der Aeußerlichkeit. „Das Gesicht, das Gehör, der Geschmack, der Geruch und das Gefühl sind gleichsam die Wege der Seele, durch welche sie auswärts geht und das, was außer ihr ist, begehrt. Denn durch diese äußern Sinne erblickt die Seele, wie durch Fenster, das außer ihr sich Befindende und erblickend begehrt sie es. Darum sagt Jeremias 9, 21: „Der Tod steigt durch unsere Fenster herein, er hat unsere Wohnungen betreten." Der Tod steigt nemlich durch die Fenster und betritt die Wohnung, wenn die Begierlichkeit durch die Sinne des Leibes in die Wohnung der Seele einzieht." So spricht sich

---

1) Die christliche Moral II. S. 404.

Gregor der Große [1]) über das Verhältniß der Sinne zur Seele und Sünde aus. Oeffnet aber die Seele ihr Ohr den tausendfältigen Stimmen, die wirr durcheinander brausend an sie herandringen, weilt ihr Auge auf all dem Geflimmer und Gefunkel, kurz, lauscht sie all dem, was ihr winkt und lockt, dann wird sie sich selbst entfremdet, und unfähig ihrer Ueberfülle sich zu erwehren, im Sinnenrausche betäubt. Mein Herz war unruhig und bekümmert, bis es in dir Ruhe gefunden, o Gott. Im Innern muß die Seele Ruhe suchen und wird sie finden, wenn sie allein mit sich und ihrem Gott ein in sich verborgenes Leben führt. Der in die Natur ausgelaufene Geist muß aus der Zerstreuung gesammelt werden, damit er, einkehrend in sich, durch das geschlossene Augenlied, das zärtere höhere Licht gewahre und in der schweigenden Stille den leisern, innern Einspruch vernehme. Die Abtödtung aber gebietet, um dem Ungestüm des äußern Zudrangs abzuwehren, die Sinne in enger Gebundenheit zu halten und so dem störenden Zutritt den Eingang zu versagen.

Daß der Gerechtfertigte, der in Christus ist, es besonders wegen Christus und um ihm ähnlich zu werden, thut, zeigt der heilige Ambrosius, der zu der Psalmstelle: wende deine Augen ab, daß sie nichts Eitles sehen, bemerkt: wie mögen die, welche in Christus sind, Eitles anschauen, da Jesus an seinem Fleische all' die Eitelkeiten der Welt kreuzigte. Und die selige Ida von Lovano vergegenwärtigte sich Jesus, wie er mit verbundenen Augen von den Soldaten verspottet wurde, um dadurch ihre Blicke leichter bemeistern zu können.

1) Die Augen. Wie leicht die Augen Veranlassung zur Sünde werden, das zeigt Eva, Dina genes. 34, 2. Simson jud. 14, 1. David, 2 reg. 11, 2. Salomon spricht zwar: ich habe meinen Augen nichts versagt, wornach sie begehrt, Eccless. 2, 10., es ist aber wohl zu beherzigen, was daraus erfolgte. Jesus aber gebietet: wenn dich dein Auge ärgert, so

---

1) 21. Moral c. 2.

reiße es aus und wirf es von dir. Matth. 18, 9. Es handelt sich nemlich nicht allein darum, daß die Seele in die Sichtbarkeit auslaufend und Form werdend von Allem, was sie in sich aufgenommen, dadurch in Alles überformt und damit zerstreut wird, sondern insbesondere noch um die Reinigkeit, die mit frechen ausgelassenen Blicken geradezu unverträglich ist. Hauptsächlich bei dieser Tugend muß der Mensch von Außen nach Innen wirken, während die Gnade mehr von Innen nach Außen läuternd schafft. Wie selten machen Beichtväter ihre Beichtkinder hierauf aufmerksam!

2) Das Gehör. Umzäune deine Ohren mit Dornen und höre nicht, was eine böse Zunge redet. Jes. Sir. 28, 28. Auf die Frage, vor welchen Reden man vornemlich seine Ohren verschließen soll, gibt Paulus Antwort. Wenn er nemlich an die Epheser schreibt, es sollen unter den Christen keine schamlose, keine thörichten und keine possenhaften Worte gesprochen werden, so gilt dasselbe auch vom Hören, so daß der Christ nicht weniger erröthen soll, Derlei zu hören, als zu reden. Warum man Reden der ersten Art nicht anhören soll und darf, ist an sich klar. Kindische, thörichte und possenhafte Reden aber wenden den Hörer vom Himmlischen und Ernsten ab, machen ihn zerstreut und leichtfertig. Der Christ soll aber ferner seine Ohren umzäunen vor Verläumdungen des Nebenmenschen. „Erzählt ein Verläumder etwas und gibst du ihm Gehör, so verleihst du in dem Innern deines Ohres dem Mord, den jener durch seine Zunge begeht, eine Zufluchtsstätte und mengst den bittern Sauerteig der Lüge in dein Herz." (Ephraem de morbo linguae). Endlich hüte man sich vor dem Anhören des eigenen Lobes. „Ihre Worte sind sanfter als Oel und dennoch Pfeile." Ps. 54, 22.

3) Geschmack. In Beziehung auf die Abtödtung des Gaumens ist, abgesehen vom Fasten, von dem bereits die Rede war, Folgendes zu bemerken. Man lebt nicht, um zu essen, sondern man ißt, um zu leben. Darum sagt der heilige Augustin

(10 conf. 31.): „Du hast mich gelehrt, Herr, die Nahrung wie eine Arznei zu nehmen;“ was nichts Anderes heißt, als nach Gottes Willen soll man blos das zum Leben Nothwendige genießen. Man wähle sich zweitens keine besondern Speisen aus, wodurch der Gaumen gekitzelt und die Begierlichkeit größer wird, sondern sei zufrieden mit dem, was Einem vorgesetzt wird. Ausgesuchten Speisen aber, Leckerbissen, entsage man aus Liebe zu Gott ganz, wenn man es, ohne Aufsehen zu erregen, thun kann. Es ist zwar alles von Gott Geschaffene gut und nichts verwerflich, was dankbar genossen wird. I. Timoth. 4, 4. Um des Bessern willen sollen wir aber etwas Gutes unterlassen und es ist besser, der Abtödtung wegen, Derlei nicht zu genießen.

Ueber die Abtödtung des Gaumens, gegenüber dem Getränk, will ich einfach die Worte des Jacob Alvarez anführen: „Einige genießen selbst in der strotzenden Kraft der Jugend Wein und fachen so durch Feuer das Feuer der Begierlichkeit an, da doch diesem Alter, sowohl der Gesundheit, als der Reinigkeit wegen, ein Trunk kalten Wassers zuträglicher ist.“ Salomon sagt: „ich gedacht in meinem Herzen, mein Fleisch vom Weine zu enthalten, um meine Seele auf die Weisheit zu lenken und die Thorheit zu meiden.“ (Pred. 2, 3.) Im 4. Buche Moses cap. 2. steht die Vorschrift: „Ein Mann, oder ein Weib, das ein Gelübde ablegt, um sich zu heiligen, und wenn sie sich Gott weihen wollen, enthalten sich vom Weine und allem berauschenden Getränke.“

Daniel, der sich des Weines enthält, werden die göttlichen Geheimnisse geoffenbart. Die Heiligkeit des Täufers Johannes wird daraus bewiesen, daß er sich des Weines enthielt. All' dieses aber findet sich bei den Jünglingen beisammen, die durch Streben nach Heiligkeit hervorleuchten, die Erstlinge des Lebens Gott weihen, nach Weisheit und Erkenntniß des Himmlischen ringen sollen. Deßwegen wird diesen auch von Basilius und Hieronymus mit vollem Rechte der Wein verboten, wenigstens bis sie zu reiferen Jahren gelangen Andere jedoch

mögen, sofern sie Maaß halten, und wenn es das Alter und die Noth fordert, Wein trinken [1]).“

4) Zunge. „Die Zunge, schreibt der Apostel Jacobus 3, 5., ist ein kleines Ding und richtet doch große Dinge an. Siehe, ein kleines Feuer zündet einen großen Wald an. Auch die Zunge ist ein Feuer, eine Welt voll Unheil. So befindet sich unter unsern Gliedern die Zunge, sie befleckt den ganzen Körper; ist sie nun von der Hölle angezündet, so bringt sie das Rad unseres Naturlebens in Flammen.“ Auf welche Weise die Zunge Unheil anrichte, das gibt der heilige Bernhard kurz und trefflich so an: „sie schleicht wie ein Aal, sie dringt durch wie ein Pfeil; sie tödtet die Freunde, vermehrt die Feinde; sie erregt Streit, säet Zwietracht. Auf Einen Schlag trifft und tödtet sie Viele. Sie ist schmeichlerisch und ränkevoll, breit und bereit (lata et parata) das Gute zu verwischen und Böses darunter zu mischen.“

Man verfehlt sich aber durch die Zunge nach zwei Seiten, indem wir sprechen, wenn wir schweigen, und schweigen, wenn wir sprechen sollten [2]).

Daß man es mit der Geschwätzigkeit genauer nehmen und seine Zunge abtödten sollte, zeigt der Ausspruch des Herrn: ich sage euch: die Menschen werden am Gerichtstage von jedem unnützen Worte, das sie reden, Rechenschaft geben müssen.

---

1) Alvarez. lib. II. pars II. cap. 5.

2) Est enim tempus tacendi, et est tempus loquendi. Deinde si pro otioso verbo reddimus rationem, videamus ne reddamus et pro otioso silentio. Est enim et negotiosum silentium; ut erat Susannae, quae plus egit tacendo, quam si esset locuta. Dan. 13, 3. Tacendo enim apud homines, locuta est Deo: nec ullum majus indicium suae castitatis invenit, quam silentium. Conscientia loquebatur, ubi vox non audiebatur: nec quaerebat pro se hominum judicium, quae habebat Domini testimonium. Ab illo igitur volebat absolvi, quem sciebat nullo modo posse falli. Ipse Dominus in Evangelio tacens operabatur salutem hominum. Math. 26, 63. Recte ergo David non silentium sibi indixit perpetuum, sed custodiam. Ambros. de offic. l. 1. c. 3.

Matth. 12, 36. [1]). Sodann schwächt die Geschwätzigkeit den Geist der Andacht und beunruhigt das Gewissen. Eine zufriedene Seele, welche die Tugend liebt und dabei rein und glühend im Gebet vor Gott stehen will, hält die Zunge mit aller Sorgfalt unter dem Schloß des Schweigens. Denn nichts zerstreut so, verwischt die Zerknirschung, bringt Verwirrung, beraubt der innern Süßigkeit als unnützes eitles Gerede. Was den dadurch verursachten Zeitverlust betrifft, kann ich nicht umhin, den heiligen Bernhard zu den Herzen Vieler reden zu lassen. „Unwiderbringlich fliegt das Wort dahin, unwiderbringlich die Zeit, und der Thor merkt nicht, was er verliert. Wir schwätzen, sagen sie, um die Zeit zu vertreiben. O! die Zeit vertreiben! die Zeit vertreiben, welche dir die Barmherzigkeit Gottes schenkt, um Buße zu wirken, um Verzeihung zu erlangen, um Gnade zu erhalten, um die Herrlichkeit zu verdienen! die Zeit vertreiben, in der du das göttliche Wohlgefallen erwerben, zu der Gemeinschaft der Engel eilen, nach dem verlorenen Erbe seufzen, nach der versprochenen Glückseligkeit dich sehnen, den erschlafften Willen aufwecken, die begangenen Sünden beweinen solltest!

Man kann sich aber auch durch unzeitiges Schweigen verfehlen und dadurch sich fremder Sünden theilhaftig machen. Menschenlob soll uns nicht zum Sprechen, Menschenfurcht aber auch nicht zum Schweigen bringen, damit wir nicht mit dem Propheten ausrufen müssen: wehe mir, weil ich geschwiegen habe. Jes. 6, 5 [2]).

---

1) Etenim si pro otioso verbo reddet unusquisque rationem, quanto magis pro verbo impuritatis et turpitudinis? Graviora enim sunt verba praecipitationis quam otiosa. Ergo si pro otioso verbo ratio poscitur, quanto magis pro sermone impietatis poena exsolvitur? Ambros. l. c. c. 2.

2) Dicendi libertatem possidet (Gnosticus); non quidem vim effraenatae linguae, sed vim quae simplici utitur oratione, nihil eorum quae convenienti tempore dici possunt, et de quibus maxime dicendum est pro dignitate, celans neque propter gloriam, neque propter timorem. Clem. Alex. strom. l. 7. c. 7. p. 335.

§. 186.

Die innere Abtödtung.

Die äußere Abtödtung muß, wenn sie nicht zum Pharisäismus herabsinken soll, zur innern fortschreiten. Der Leib soll zur Wohnung einer reinen Seele, die Seele aber zur Wohnung des heiligen Geistes zubereitet werden.

1) Als die Sünde zwischen Gott und den Menschen drang, umnachtete sie ihm die höheren Regionen. Das Geisterreich schwand ihm bis zur Unsichtbarkeit ein, die Natur wurde ihm ein Buch mit sieben Siegeln, er sich selbst ein Räthsel. Der höhere Mensch tauchte unter und der niedere ergriff die Zügel der Herrschaft. Der Fortschreitende muß den umgekehrten Weg einschlagen. Der niedere fleischliche Mensch muß zuerst umnachtet werden, sodann auch der höhere, sofern er von jenem inficirt ist, und das geschieht durch die Abtödtung, die das Erdhafte in enger Haft beschließt, damit die Himmelsblume sich entfalten kann. Durch die Abtödtung betritt der Gerechte den Weg der Nacht, der Finsterniß, wie die Mystiker sagen [1]. Zuerst mußte sie als

---

1) Wir nennen hier eine Nacht die Beraubung der Erlustigung des Affekts in allen Sachen; denn gleichwie die Nacht nichts anders denn eine Beraubung des Lichtes ist und folglich auch aller Objekte, welche durch das Licht gesehen werden können, wodurch die Sehkraft ohne Wirkung im Finstern bleibt, also kann gleicherweise die Abtödtung der Affekte eine Nacht der Seele genannt werden; sintemal da sie sich der Lust der Affekte in allen Dingen beraubt, verbleibt sie gleich als im Finstern und mit nichts. Denn gleichwie das Gesicht vermittelst des Lichts von den sichtbaren Dingen gespeist wird, welches bei ermangelndem Licht aufhört, also speiset sich die Seele mittelst der Affekte mit all' jenen Sachen, welche von ihr, ihren Kräften nach, können verkostet werden. Indem nun der Affekt abgetödtet ist, höret die Seele auf, sich mit der Erlustigung aller Sachen zu speisen, und verbleibet also dem Affekt nach in der Finsterniß mit einem lautern Nichts... Deßwegen nennen wir auch diese Entblößung und Entziehung eine Nacht der Seele, denn wir handeln hier nicht von der Sachen Abgang, welcher eine darnach strebende Seele nicht arm und blos macht, sondern von der Blosheit und Entziehung der Begierlichkeiten und Ergötzungen derselben, welche dasjenige ist, was eine Seele frei und leer macht, ob sie schon

Buße die Sünde wegschaffen, dann aber auch tiefer einschneidend jene Wurzeln untergraben, aus denen immer wieder und wieder der Giftbaum herauswächst. Sie mußte dann das Leibliche, insofern es in seinen Trieben hemmend und bindend dem nach höherer Freiheit strebenden Menschen entgegenwirkt, unter das Gesetz dieser Freiheit bringen, und es scheinbar bindend in Wahrheit befreien. Die Sinne mußte sie dann in Zucht nehmen; sie und Alles, was abziehend von Oben den Verkehr mit der äußern Umgebung zu vermitteln dient, sollte von jedem unnützen Auslaufen bewahrt, unter sorgsamer Hut, innerlich gesammelt, beschlossen bleiben. Nun trifft die Reihe die Seelenvermögen.

Das Wahrnehmungsvermögen im gewöhnlichen Leben am meisten der Sichtbarkeit zugewendet wird, je mehr die Sinne in ihrer Wirksamkeit geschwächt, in der Zuleitung des äußern Stoffes nachlassen, um so mehr der zeitlichen Dinge arm und ledig, und dadurch gewinnt es Freiheit, geistigen Inhalt in sich aufzunehmen und sich mit ihm zu erfüllen [1]). Die Einbildungskraft soll sich der phantastischen Bilder entledigen und dafür, mit ihrem Blick nach Oben gerichtet, von dorther Begeisterung und Weihe empfangen. Aber auch das höhere Erkenntnißvermögen muß eine Schule durchmachen. Da der Fall des Menschen wie aus dem Seelischen tiefer in's Leibliche, so aus der geistigen Welt in die natürliche geschehen: so ist er auch

---

dergleichen Dinge besitzt. Denn die Sachen beschäftigen und schaden einer Seele nicht durch Dringen, noch in sie Eingehen, wohl aber die Neigungen und Begierden zu denselben, die in ihr verbleiben. Joh. v. Kreuz Carmel l. 1. c. 3.

1) Die Verblendung entstehet daraus, daß ein anderes Licht zwischen das Objekt und das Gesicht gestellt wird, da speiset und unterhaltet sich das Gesicht mit dem dazwischen gesetzten Licht und kann nichts anderes sehen. Auf gleiche Weise, indem sich der Appetit also nahe an das Angesicht der Seele stellt, fällt diese arme in dieses erste Licht und speiset sich mit demselben, welches sie dann verhindert, ihr eigenes und wahres Licht der klaren Erkenntniß anzuschauen; also zwar, daß sie nicht eher sehend wird, bis sie die Verblendung des Appetits von sich schiebt. Joh. v. Kreuz l. c. c. 8.

im Gebiete des Wissens dem höheren centralen Wissen entfallen und tiefer in's untere, blos discursive Wissen hinabgesunken. Darum strebt auch im Gebiete seines höheren Denkens Alles nach Auswärts und Abwärts und in's Viele hinaus. Denn er sieht nicht mehr die Dinge in einem Blicke, sie in ihrer Mannigfaltigkeit in einer Mitte zusammenschauend, sondern er muß sich vom einen auf das andere kehren; und indem auch immer jedes auf jedes deutet, fühlt er sich von allen Seiten gerufen, angesprochen, in's Weite hinausgeleitet, und also in der Irre umhergetrieben und abgehetzt, verkommt er, nun dem, dann jenem, und wieder anderem nachjagend, zuletzt sich selber, und verliert, in der schwindelnden Bewegung der Gedanken und Entschlüsse allumher, den innern Halt, dem er vertrauen könnte. Auch hier also ist es das Geschäft der Ascese, die im Sturm schwellenden Segel einzureissen; die Aufmerksamkeit des Geistes von jenem Rufen und Wecken und Locken abzuziehen; und hat sie erst die zurückgekehrten Kräfte und Triebe in der Ruhe geistiger Einsamkeit in sich gesammelt, dann langsam und allmälig ihre gänzliche Abkehr von der Welt zu erwirken und ihre Zukehr zu Gott wieder herzustellen. Sie gewöhnt den Geist, nicht ferner mehr das Licht und die Wahrheit in den Dingen außer sich zu suchen, weil das Suchen immer weiter vom Gesuchten fernt; sondern es zunächst im eigenen und gevesteten Grund zu finden. Sie hemmt und mäßigt und bindet daher auch in diesem Gebiete alle ausstrebenden und einstrebenden Bewegungen, um die allmälige Ueberleitung der ersten in einstrebende, der andern in ausstrebende höherer Ordnung vorzubereiten. „Wann, sagt Thauler, die Seele ist also gebunden zu den Kräften, daß sie mit ihnen hinfließet, wo sie hinfließet. Denn in allen Werken, die sie wirken, da muß die Seele bei sein und mit ihnen angedenken, oder sie möchten ohne sie nit gewirken. Fließt sie dann mit ihren Gedanken zu äußerlichen Werken; so muß sie inwendig von Noth desto kränker sein an ihren inwendigen Werken. Sie sucht daher auch den Einfluß von Außen abzuhalten, und so

Gedächtniß wie Einbildungskraft und Verstand von allen Bildern und Formen auszuleeren. Dann fährt er fort: Gott muß haben eine ledige, unbekümmerte, freie Seele, in der nichts sei, denn er allein, und die keines Dinges noch irgend Jemands warte, denn Sein allein. Will dein Auge alle Dinge sehen, und dein Ohr all Ding hören und dein Herz alle Ding bedenken; in Wahrheit! in all diesen Dingen muß deine Seele zerstreut werden. Davon sprach ein Meister: Wann der Mensch ein inwendig Werk soll wirken, so muß er alle Kraft inziehen, recht als in einem Winkel der Seele, und sich verbergen vor allen Bilden und Formen; er muß kommen in ein Vergessen und Nichtwissen; allda mag er wirken. Es muß sein in einer Stille und einem Schweigen, da das Wort soll gehört werden und mag mit nichten diesem Worte besser gedienen, denn mit Stillheit und mit Schweigen; damit versteht man es, und da man sein nicht weiß, da offenbart es sich. Dies Unwissen ist aber in Wahrheit kein Unwissen, vielmehr ein überformet Wissen, durch das alle Unkundigkeit geadelt wird und geziert.

Der Grund zu dieser Umnachtung des Erkenntnißvermögens wird durch den Glauben gelegt, durch den der Verstand gefangen genommen wird, zur Unterwerfung gegen Christus. II. Cor. 10, 5 [1]. Durch die Wissenschaft einer-, durch die Ascese

---

1) Der Glaube ist nach Aussage der Theologen eine gewisse aber dunkle Tugend. Die Ursache, warum sie dunkel ist, ist diese, weil sie bewirkt, daß man die von Gott selbst entdeckten Wahrheiten glaubt, welche alles natürliche Licht übertreffen und allen menschlichen Verstand übersteigen. Daher kommt es, daß dieses überschreitende Licht des Glaubens, welches der Seele ertheilt wird, derselben ein dunkles Licht ist, denn das größere überwindet und beraubt das geringere, gleichwie das Licht der Sonne ihrer Größe halber alles andere Licht dergestalt übertrifft, daß dieses kein Licht zu sein scheinet. Wenn jene leuchtet, so überwindet sie unsere Augen, ja verblendet und beraubet sie desjenigen Gesichts, so ihnen gegeben ist, weil ihr Licht unserm Gesicht nicht gleichförmig, sondern weit übermäßig ist. Also übertrifft und überschreitet das Licht des Glaubens, sowohl wegen der großen Uebermäßigkeit als wegen der Weise, die Gott in Ertheilung dieses Lichtes haltet, das natürliche Licht unseres Verstandes. Johannes v. Kreuz l. c. l. 2. c. 3.

andererseits wird das Sinnliche an ihm immer mehr abgestreift, das Vereinzelte, Peripherische auf den Mittelpunkt zurückgeführt und so die Intuition vorbereitet.

2) Nicht anders ist es um die Abtödtung des Begehrungsvermögens beschaffen. Die Sünde hat auch in diesem Gebiete überall Verwirrung gestiftet und die Ordnung gelöst. Das höhere Vermögen wurde in seiner Wirksamkeit gelähmt, es vermag darum auch minder, als es sollte, das Untere in sich und um sich zu bewegen; vielmehr will es oft den Anschein gewinnen, als finde es sich gedrungen, sich in diesem Unteren und um dasselbe zu bewegen. Wie aber diese Grundverhältnisse sich verwirren, so wollen auch die seitlichen Züge nicht in ihrer Natur beharren; die stellenden, beruhigenden Wirksamkeiten sind zu starrenden geworden, und statt der natürlichen Geschmeidigkeit tritt durch alle Regionen jene spröde Härte hervor, die sich in Trotz aufwirft, wie Wasser, das, zu Eis gestanden, die innere Beweglichkeit verloren. Dagegen müssen nun ihrerseits die fließenden, auf Erweiterung gehenden Thätigkeiten, von dieser Seite ihrer Wirksamkeit weggedrängt, nach der andern aus ihren Ufern treten; und, von einem wilden wuchernden Bildungstrieb ergriffen, brennende Gluth in Mitte der Eiskälte entzünden. So ist die ganze Harmonie zerrissen und die Affekte stürmen in wilder Unordnung durch einander. Um nun die Umkehr dieser verkehrten Richtung zu erwirken, und in der Disciplinirung des Affekts die ursprüngliche Ordnung wiederherzustellen, wird die Unterdrückung der niedern Lust und die Förderung dessen, was dem Begehrungsvermögen unlustig ist, vor Allem gefordert sein. Die Ascese muß sich der in die verschiedenartigsten Richtungen auseinanderlaufenden Affekte zu bemeistern streben, was ausbrechen will mit Ungebühr, bindend und zurückhaltend; was über das Maaß hinaus in sich zu versinken Miene macht, gewaltsam heraustreibend; zügelnd die Triebe, die mit Ungestüm noch vorwärts wollen, anspornend aber jene, die träge und verzagt zurückgehen: die allzusehr getheilten in Sammlung einigend;

die in allzu großer Spröde Geeinigten aber lösend und schmeidigend: dann wieder solche, die hoch fliegend ansteigen möchten, zurückweisend und niederdrückend, die sich aber allzu nieder halten, aufrichtend und erhebend. Der Affekt, von der Seite abgetrieben, wohin er in seiner falschen Neigung sich gerichtet, wird eben dadurch zur entgegengesetzten Seite hingelenkt, von der er zuvor mit Unlust sich abgewendet, und durch die anhaltende Fortsetzung dieses Ankämpfens gegen die natürliche Neigung werden, wie durch den wiederholten Streich, in entgegengesetzter Richtung die Pole des stärksten Magneten sich umkehren, so die Strömungen der Affekte allmälig umgewendet und aus dem Niederstreben in das Aufwärtsstreben umgesetzt. Und weil nur durch solche Uebung die ganze Macht der Begierde in dem niedern Gebiete, in dem sie bisher gewirkt, gebrochen wird und ersterben muß, um in einem höheren verstärkt wieder aufzuleben; darum wird sie in der Ascese die Mortification genannt.

Mit dieser Brechung der Affekte, mit dem sich Verinnerlichen der ganzen Persönlichkeit ist es aber keineswegs gethan, denn eben im Innern lauert der ärgste Feind, der Eigenwille und die Versessenheit im eigenen Wissen und Trachten. Laßt den Eigenwillen aufhören, und die Hölle wird nicht sein, sagt der heilige Bernhard; denn wogegen sonst könnten ihre Flammen wüthen. Hat Einer auf dem Wege der Ascese auch scheinbar sich von Allem und Alles von sich abgelöst, ist aber selber, in seiner Eigenheit ungebrochen, sich gegenüber zurückgeblieben; dann ist in Wahrheit nichts geschehen. Er flieht nun das Eine, das ihm ein Uebel dünkt; sehnt sich nach Anderem, das ihm ein Gut erscheint, und wird dabei zwar nicht von den Dingen, wohl aber von sich selbst bewegt: die Sachen und die Werke hindern und hemmen ihn nicht, wohl aber er sich selbst in den Sachen und den Werken, weil er von sich nicht abzukommen vermag. Darum gebietet ihm die Ascese, mit sich selber anzuheben, sich selber zu verläugnen und von jeder ungeordneten Eigenheit sich loszu-

sagen. „Wenn Jemand, sagt Rusbroch [1]), einem großen Reiche oder auch der Herrschaft über die ganze Welt entsagte, sich aber zurückbehielte, dann hätte er nichts oder nur wenig hingegeben. Wer aber sich selbst im Grunde verläugnet und aufgibt, und wäre er auch genöthigt, viel Anderes, Reichthümer, Ehren oder was sonst zu behalten; er hat doch in Wahrheit Alles verlassen, denn er weiß dann Alles zu seiner strikten Nothdurft zu gebrauchen. Wie viel du aber, dich und Alles aufgebend, aus dir hinaus (oder vielmehr hinein) gegangen, so viel und nicht mehr geht Gott mit allen seinen Schätzen in dein Inneres ein, und so viel du dir selbst erstorben, so viel lebt er in dir. Darum, was du hast und vermagst, das gib Alles in Selbstverläugnung hin; so wirst du allein wahren Friedens froh, den, weil er in Gott gegründet und gevestet steht, Niemand stören mag. Wer nemlich seinem Willen und sich selbst entsagt, der hat von Allem sich losgesagt; so eigentlich, als wenn es ihm gänzlich angehörte, und er es in seiner Gewalt hätte."

Das die Eigenliebe, überhaupt das Begehrungsvermögen brechende und reinigende Medium ist die Charitas, die von Oben in einem Flammenregen zum Herzen niederregnet und dann ein unlöschbar Feuer in ihm brennt. Dies Feuer, seiner übergroßen Stärke wegen, im Gegensatze mit der Schwäche der Seele, überwältigt sie, wenn es in sie eingefallen, und ängstet, bedrängt, übermeistert und sengt sie also: daß, da alle ihre Bewegungen zu dem, wornach sie verlangt, sich gebunden und niedergehalten fühlen, es den Anschein gewinnt, es sei die Liebeskraft des Herzens aufgehoben und das Entzündete wolle gänzlich in Flammen sich verzehren. Dann hebt sich in ihr eine schmerzliche Abneigung gegen Alles, dessen sie zuvor begehrt, und was sie geliebt, und woran sie mit Unmaaß gehangen; und indem das gewonnene höhere Gut ihr wie zum zweischneidigen

---

1) De praecipuis quibusdam virtutibus libellus. Op. om. Col. 1572. p. 232.

Schwerte wird, hebt sich in ihr ein Kampf zwischen der göttlichen und der menschlichen Liebe, die nicht eher endet, als bis die reinere Gotteskraft alle die Formen unvollkommener Eigenschaftlichkeit völlig bemeistert und ausgetrieben; und nachdem alle, auch die höheren geistigen Genüsse des Willens vernichtet sind, dieser arm und verlassen und trauernd um den verlorenen Reichthum zurückgeblieben. Die Seele wird dann eine Zeit lang wie eine trunkene umhergetrieben, sich dahin und dorthin werfend, ob ihr nicht irgendwo ein Trost werden möge, und findet sie endlich, daß ihr Fuß nirgendwo haften mag, dann beschließt sie sich zuletzt in sich selber, und wird nun von den zunehmenden Flammen mehr und mehr durchglüht; alle Unruhe, aller Ungestüm, alle Unvollkommenheit wird von dem fressenden Elemente verzehrt; alle Eigenschaftlichkeit geht im Rauche auf und die Seele bleibt wie ausgebrannt, und von aller Schlacke, die in die Kapelle sich zurückgezogen, zurück. O Feuer der Liebe, ruft die heilige Katharina von Genua aus [1]), was machst du aus dem Menschen? du läuterst ihn von allen Schlacken, wie das Feuer das Gold, und führst ihn dann in den Himmel ein, damit er das Ziel erreiche, zu dem du ihn geschaffen hast.... In einem glühenden, flammenden, durchdringenden Strahle dringt sie in das Herz; versengt und verzehrt darin jegliche Liebe, jegliche Neigung, jegliche Begierde, jegliche Lust, die sie jemals an Dinge dieser Erde band, oder noch binden könnte. Es sagt dann, einwilligend in alle ihre Fügungen, sich los von allen Dingen, völlig bereit, ihr mit allen seinen Kräften und Fähigkeiten Genüge zu leisten, und fühlt sich mit solcher Gewalt von ihr angezogen, daß eine staunenswerthe Verwandlung sich in ihm begibt. Gerne würde die also ergriffene Creatur von ihren Flammen sich verzehren lassen; denn der Eifer, den sie wirkt, läßt sich von keiner Widerwärtigkeit, wie groß sie auch sein möge, schrecken. Die Anschauung der heißen Liebe, die Gott zu

---

1) Theologie der Liebe l. 3. c. 4.

ihr trägt, verursacht ihr unsägliche Qual und sie kann in diesem Gefühle nichts mehr in sich dulden, was Gott mißfallen könnte. Sie legt deßwegen nicht nur alle ihre Fehler, bis auf die geringsten, sondern auch alle Unvollkommenheiten und unnütze Gewohnheiten ab, ohne auf Einwendungen ihrer eigenen sinnlichen Natur und auf die Widersetzlichkeit des Teufels, der Welt und des Fleisches zu achten. Sie findet sich gestärkt, vertheidigt und geschützt gegen jedes Uebel des Leibs und der Seele; denn die Liebe gibt ihr hinlängliches Licht und Waffen gegen den Betrug des Bösen, die Arglist der Welt und ihr eigenes Selbst, welches voll Eigennutz und Bosheit sich ihr widersetzt. Und so wird sie mit ihrer Hülfe stärker als alle ihre Feinde, weil sie mit Gott vereinigt steht, welcher die Stärke Aller ist, die Ihn fürchten, Ihn lieben und Ihm dienen; und die selbstische Menschennatur kann ihr nimmer schaden, weil sie in Gottes Hand und von seiner Güte gehalten und beschützt ist [1]).

§. 187.

Regeln für die aktive Abtödtung.

Die Abtödtung, durch welche die Seele in diese Umnachtung [2]) eingehet, ist entweder eine thätige, in welcher der durch die Gnade gestärkte Wille selbst Hand an's Werk legt und den

1) In diesem Paragraphen sind wir beinahe durchgängig Görres, wie er sich an verschiedenen Orten seiner Mystik ausspricht, gefolgt.

2) Wir beschränken uns hier auf die Abtödtung der Sinne und Affekte, um nicht zu ausführlich zu werden. Manche werden uns zwar schon in Betracht des Angeführten sagen: wozu das in der Moral? Aber ist denn dieses nicht auch eine Thätigkeit des sittlich religiösen Lebens? Sodann schreiben wir für Amtsbrüder, katholische Seelsorger, wer will aber Liguori der Unwahrheit zeihen, wenn er sagt: Oh qualem Deo rationem sunt reddituri (confessarii), nisi ita se gerant, quoniam ipsi tenentur procurare, quantum in se est, spiritualem progressum suorum poenitentium? Darf sich der Haß Gottes offen vor der Welt breit machen, so gestatte man wenigstens, daß die Liebe Gottes im Verborgenen erblühe.

Weinstock beschneidet, oder Gott selbst macht den Winzer an ihr, und sie darf blos leidend, durch ergebene Zustimmung, mitwirken.

1) Wie zu weit gehender Eifer überhaupt schadet, so auch im Abtödten. Wer nemlich alle seine Sinne und Affekte zumal abtödten und aus einem Weltmenschen plötzlich vollkommen werden will, der wird, einem solchen Geschäfte nicht gewachsen, von Trauer und Mißmuth heimgesucht, alsbald von dem abstehen, was er ungeschickt angefangen. Alvarez vergleicht einen Solchen einem Jäger, welcher viel Wild zumal verfolgend dahin und dorthin springt, meistens nichts bekommt, und darum nicht nur ermüdet, sondern auch leer nach Hause kommt. Bestimmte äußere Abtödtungen lege man nicht auf, außer man werde vom Fortschreitenden darum gebeten, gewähre dann aber immer weniger und überschreite lieber das Maaß im Versagen als Zugeben. Aus Eigenwillen, ohne Erlaubniß des Beichtvaters, soll das Beichtkind gar keiner derartigen Uebung sich unterziehen, eine Regel, die sich natürlich nicht auf das negative Verhalten, Beschränkung der Blicke, Spärlichkeit im Reden ꝛc. bezieht.

Diesem Allgemeinen fügen wir noch Vorschriften, die der heilige Johannes vom Kreuz gibt, bei. Man habe eine beständige Sorge, in allen Dingen Christus nachzufolgen, sich gleichförmig seinem heiligen Leben zu halten, welches man betrachten soll, damit man demselben nachzuleben wisse. Man entsage jedem Sinnenreiz, der nicht zur Ehre Gottes gereicht, aus Liebe zu Jesus Christus, welcher in diesem Leben keine andere Freude kannte, als den Willen seines Vaters zu erfüllen. Zur Abtödtung aber und Zusammenstimmung der vier Hauptaffekte, fährt der Discalceate fort, der Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht nemlich ist ein Hauptmittel: man befleiße sich allezeit zu dem Schwereren, nicht zum Leichteren zu neigen; nicht zu dem, was angenehm, sondern unangenehm ist; nicht zu dem, was erfreut, sondern was nicht erfreut, nicht zu dem, was Trost gewährt, sondern mißfällt; nicht zu dem Ruhesamen, sondern

Mühsamen; nicht zu dem Mehreren, sondern Wenigern; nicht zu dem Höheren und Kostbareren, sondern zu dem Niedrigen und Verächtlichen; nicht zu dem, daß man etwas verlange, sondern zu dem, daß man nichts begehre; nicht zu dem, daß man das Bessere suche, sondern das Schlimmere, und daß man verlange, ganz arm zu sein, sich völlig zu berauben, und aller Dinge in der Welt, aus Liebe zu Christus, sich zu entschlagen. Diese Werke soll man von ganzem Herzen umfassen, und dahin wirken, daß der Wille ihnen geneigt werde und sich an sie gewöhne. Uebt man sich ernstlich in ihnen, so wird man es in kurzer Zeit dahin bringen, daß man, wenn sie anders bescheiden verrichtet waren, Trost und Freude in ihnen findet. Dieses in rechter Weise geübt, reicht zum Eintritt in die Sinnennacht hin. Zum Ueberfluß wollen wir jedoch noch einige Vorschriften zur Abtödtung der Eigenliebe, der Quelle so vieler Begierden, ertheilen. Erstens befleiße man sich dessen, was zur eigenen Verachtung dient und wünsche, daß von Andern deßgleichen geschehe. Darauf sollen zweitens auch unsere Worte abzielen, wie man drittens sich bemühen soll, eine geringe Meinung von sich zu bekommen und Andern keine bessere von sich einpflanzen [1]).

2) Das sind nun Dinge, die der Welt nicht munden, die sie als Thorheit verlacht. Aber ist es denn Thorheit, wenn sich der Kranke ein Glied nehmen läßt, um das Leben zu retten? Preist es dieselbe Welt nicht als Heroismus, wenn man für eine Idee, ja sogar für eine Leidenschaft Alles opfert? Darum ermüden wir nicht: sondern wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert. Denn unsere gegenwärtige Trübsal, die augenblicklich und leicht ist, bewirket eine überschwengliche, ewige, Alles überwiegende Herrlichkeit in uns, die wir nicht hinsehen auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. II. Cor. 4, 16—18. Worte, die in das hellste Licht gesetzt werden durch den bekannten Aus-

1) Aufsteigung des Berges Carmel l. 1. c. 13.

spruch: O glückliche Buße, die mir eine solche Herrlichkeit erworben hat! Jedenfalls möge sich die Welt das merken, daß die Mühe, die Begierden zu unterdrücken, nicht so groß ist, als die, sie zu füttern. Jenen aber, denen für derlei Gründe das Verständniß abgeht, halte ich einfach die Worte Sailers entgegen: „ich hasse die baumwollene Moral, wie die baumwollene Pädagogik.“

§. 188.

Verhalten gegenüber der passiven Abtödtung.

1) Anfangs der Bekehrung verleiht der gütige Gott dem Menschen Tröstungen und Süßigkeit, um ihn dadurch auf dem Wege des Heils zu befestigen. Ist aber die Kraft erstarkt, sind die Gerechtfertigten in der Tugend mehr geübt, haben sie sich durch Gebet und Betrachtung von der Welt mehr abgezogen, so daß sie um Gottes willen auch Beschwerliches tragen können, so läßt dieses nicht lange auf sich warten. Gerade dann, wenn sie, ihrer Lust und ihrem Geschmacke nach, am besten in den geistlichen Uebungen fortschreiten, und wenn ihnen, ihrer Meinung nach, die Sonne der göttlichen Gnade am freundlichsten leuchtet, verfinstert sich plötzlich dieses Licht und die Adern des süßen Wassers versiegen, aus denen sie früher reichlich getrunken. Es umfängt sie eine Finsterniß, daß sie nicht wissen, wohin sie sich wenden sollen. Die Betrachtung wird ihnen zur Unmöglichkeit, denn sie fühlen sich so trocken, so umnachtet, daß ihnen Alles bitter und herb wird, was sie zuvor mit Freude und Süße erfüllte. Die Ursache dieser Dürre ist, Gott verwandelt alle Güter und Kräfte der Sinnlichkeit in Geistiges, das sie aber nicht kosten kann, darum bleibt sie hungrig und leer. Der sinnliche Theil hat keine Fähigkeit zu dem, was ein lauterer Geist ist, und das Fleisch schmeckt nicht, was der Geist kostet. Der Geist aber, obwohl auch er anfänglich der Neuheit wegen keine Freude und keinen Geschmack empfindet, schreitet, mit dieser ihm

eigenthümlichen Speise genährt, rasch voran. Die so Geführten gleichen den Kindern Israels, die in der Wüste mit Manna gespeist sich zu den Fleischtöpfen Egyptens zurücksehnten, weil ihr Gaumen an sie gewöhnt war. Auch sie empfinden den Abgang jener Tröstungen heftiger, als die zarte Süße der Himmelsspeise, und weinen deßwegen und seufzen in Mitte der himmlischen Nahrung.

Diese Dürre und Umnachtung ist wesentlich von jener verschieden, die in körperlichen oder seelischen Störungen gründet, die Symptome beider aber sehen sich oft so gleich, daß Verwechslungen keine Seltenheit sind und das für Wirkung des Trübsinns ausgegeben wird, was göttliche Reinigung ist, oder das auf Gott, als seine Quelle, zurückgeführt wird, was die Melancholie verschuldet hat. Die Kennzeichen der reinigenden Dürre müssen daher näher angegeben werden. Das erste Merkmal ist, wenn die Seele, wie sie keinen Trost und keine Freude am Göttlichen findet, ebenso auch der Welt gegenüber empfindungslos ist. Wurde die geistige Dürre darum über den Menschen verhängt, daß er der Welt und ihrer Lust ersterbe, so kann sie nicht zugleich mit dieser verbunden sein. Daran mag man erkennen, daß sie keine Strafe und Folge jüngst begangener Sünden ist, denn die aus der Sünde herrührende Unlust am Göttlichen hat die Lust an der Creatur zur steten Begleiterin. Das zweite Kennzeichen der göttlichen Reinigung ist, daß die Seele während dieser Zeit mit Aengstlichkeit auf Gott gerichtet ist, weil sie glaubt, die Liebe zu ihm habe nachgelassen. Dadurch unterscheidet sie sich von der Trägheit und Lauigkeit, die, gleichgültig hinbrütend, sich weder um Gott noch um die Welt kümmert, während diese der durch die innerliche Speise genährten Seele eine Kühnheit und Kraft zum Wirken verleiht [1]). Ein drittes Kennzeichen

---

1) Daher ist ein großer Unterschied zwischen der Dürre und Lauigkeit. Denn die Lauigkeit bringt mit sich eine große Fahrlässigkeit und Langsamkeit in dem Willen, und Sorglosigkeit des Gemüths zu dem, was den Dienst Gottes

ist, daß man nicht mehr betrachten, noch mit Hülfe der Einbildungskraft innerlichem Gespräch obliegen kann, so sehr man sich auch Mühe gibt. „Denn weil Gott allhier anhebet, sich zu ertheilen, nicht mehr durch den Sinn, wie zuvor mittelst des Discurses oder innerlichen Gespräches, das die Erkenntniß zusammenfügte und theilte, sondern durch einen reinen Geist, wo es keinen aufeinanderfolgenden Discurs mehr abgibt, sondern durch Uebung einer einfältigen Beschaulichkeit Alles geschieht, zu welcher weder die inneren noch äußeren Sinne des untern Theils gelangen können, was zur Folge hat, daß die Einbildung und die Phantasie nicht helfen, noch mit einiger Betrachtung den Anfang machen, oder den Fuß in der Seele setzen kann [1]).

2) Manche, die sich in diesem Zustand der Dürre befinden

---

betrifft, dahingegen die reinigende Trockenheit mit sich führet eine Sorge, Kummer und Pein, ob man vielleicht Gott nicht diene. Und wiewohl auch diese sich bisweilen der Melancholie oder einer andern Feuchtigkeit bedienet (wie es sich denn zu Zeiten ereignet), so unterlasset sie dennoch nicht ihre reinigende Wirkung des Appetits zu verrichten, weil sie aller Lust beraubt alle ihre Gedanken auf Gott wirft. Denn wenn es aus einer lautern Feuchtigkeit entstehet, ist alles eine lautere Ungeschmacktheit und Peinigung der Natur, ohne gemeldete Begierden Gott zu dienen, welche diese reinigende Trockenheit begleiten, womit, obschon der sinnliche Theil abnehmt und wegen der wenigen Lust, so er findet, kraftlos und schwach zum Wirken wird, so ist dennoch der Geist hurtig und stark. Joh. v. Kreuz, die finstere Nacht l. 1. c. 9.

1) Joh. v. Kreuz l. c. Die den Weg der Beschaulichkeit wandeln, fügt derselbe Heilige bei, haben eine ganz andere Weise, bei welchen diese Nacht der Trockenheit nicht immerwährend in dem Sinne zu sein pflegt. Denn ob sie schon dieselbe zu Zeiten haben, ein andermal haben sie sie nicht; und wenn sie gleich hie und da dem innerlichen Gespräche nicht obliegen können, so können sie doch auch wieder discurriren wie zuvor. Gott setzet sie in diese Nacht nur zum Zweck, damit er sie übe, demüthige, ihren Appetit innhalte und erneuere, auf daß sie sich nicht an eine geistliche Schwelgerei in geistlichen Sachen gewöhnen, nicht aber, daß er sie auf den Weg des Geistes, das ist zu dieser Beschaulichkeit bringe. Denn nicht Alle, welche sich vorsätzlich in dem Wege des Geistes üben, werden von Gott zu einer vollkommenen Beschaulichkeit erhoben. Die Ursache ist ihm bekannt. Der Sinn dieser Leute wird darum niemals von den Brüsten der Betrachtung und des innerlichen Gespräches völlig entzogen, sondern nur zu Zeiten und auf eine kleine Weile.

oder von Solchen geleitet werden, denen diese Wege unbekannt sind, quälen sich damit ab, wieder Tröstungen zu erhalten und betrachten zu können. Sie wollen den Weg, den sie bereits zurückgelegt haben, auf's Neue betreten und sind deßwegen nach den Worten des heiligen Johannes v. K. denjenigen gleich, die ein schon verrichtetes Werk stehen lassen, um es von Neuem zu verrichten, oder jenen, die ein gefangenes Wild laufen lassen, um es wieder zu jagen. Es ist ihnen daher zu sagen, daß sie sich beruhigen, geduldig ausharren und voll auf Gott vertrauen sollen, der jene nicht verläßt, die ihn mit aufrichtigem und einfältigem Herzen suchen. Er wird nicht unterlassen, ihnen das Nothwendige zu geben, um sie zu dem reinen und klaren Licht der Liebe zu bringen. „Sie thun genug, wenn sie Geduld tragen und mit dem allein im Gebet verharren, daß sie die Seele in der Ruhe von allen Gedanken und Erkenntnissen frei und unbehindert lassen, ohne einigen Kummer dessen, was sie nachzusinnen oder zu gedenken haben, sich allein mit dem befriedigend, daß sie mit einer liebreichen und in Gott ruhenden Aufmerksamkeit verbleiben ohne Kummer, Mühewaltung und unordentlichem Verlangen Ihn zu empfinden oder zu verkosten. Denn so man hier etwas von dem Seinigen mit den innerlichen Seelenkräften wirken wollte, wäre das nichts anderes, als diejenigen Güter verderben, welche Gott vermittelst dieses Friedens und Ruhens der Seele in ihr pflanzet. Denn je mehr sie eine Anlehnung der Neigung und Erkenntniß wird haben wollen, desto mehr wird sie den Abgang empfinden, der durch diesen Weg nicht mehr kann gestattet werden. Ich wollte aber nicht, daß man hieraus die allgemeine Regel abnähme, die Betrachtung oder das innerliche Gespräch sei zu unterlassen. Denn solches soll allein dann geschehen, wenn man nicht weiter fortkommt und allein zur Zeit, da der Herr entweder durch den Weg der Reinigung und der Pein oder durch eine vollkommene Beschaulichkeit dieselbe hinterstellig machen wird. Zu anderer Zeit und in anderen Lagen soll man sich dieser Stütze und dieses Beistandes

immerdar bedienen, besonders der Betrachtung des Lebens und des Kreuzes Jesu Christi [1]).

Zweites Kapitel.

Vom Gebet.

§. 189.

Begriff und Eintheilung des Gebetes.

1) Beda der Ehrwürdige bemerkt zu den Worten des Herrn: „diese Art Geister können nur durch Fasten und Gebet ausgetrieben werden," wie das Fasten im Allgemeinen nicht blos in der Enthaltung von Speisen, sondern in der Unterdrückung aller fleischlichen Gelüste und bösen Leidenschaften besteht: so besteht auch das Gebet im Allgemeinen nicht blos in Worten, durch welche wir die göttliche Milde anrufen, sondern in all dem, was wir in gläubiger Hingabe im Dienste unseres Schöpfers thun [2]). Vom Gebete in diesem umfassenden Sinn, oder von der Andacht, ist hier die Rede.

Andacht ist die Hingabe und Aufopferung aller Kräfte im und zum Dienste Gottes. Beruht sie, dem Wortlaute nach, im Denken an Gott, so ist dieses Denken an Gott, nach Sailer, ein solches, das Geist, Willen und Gemüth vor Gott sammelt, zu Gott erhebt, mit Gott einigt [3]). Sie ist, wie alles Gute,

---

1) Johannes v. Kreuz l. c. c. 10.

2) Hom. lib. 3. c. 23. in Marc. 9.

3) Est enim ecclesiae sacrificium oratio quae a sanctis exhalatur animis, cum sacrificium simul aperitur et tota mens Deo. Clem. Alex. strom. l. 7. c. 6. Ferner l. c. c. 12: precatio quidem est ei (gnostico) universa vita et cum Deo conversatio. — Universa autem ejus vita, tanquam quidam dies festus est. Atque ei quidem sacrificia, quae sunt preces et laudes, et quae ante cibum fiunt Scripturarum lectiones: psalmi autem et hymni, dum cibus sumitur, et antequam eatur cubitum, sed et noctu, rursus orationes. Per eas seipsum unit choro divino, ex memoria continua, in semper memoranda ascriptus contemplatione... In omni ergo loco orabit, sed non

eine Gabe Gottes und kommt darum von Oben. „Wer ist die, welche heraufsteigt aus der Wüste, gestützt auf ihren Freund?" Diese Worte lassen sich vorzüglich auf das Gebet anwenden. In Kraft der göttlichen Gnade, gestützt auf Christus, steigt es zum Himmel empor. Denn mit Gott reden, geht über die menschlichen Kräfte, darum ist die Gnade des heiligen Geistes nöthig, die uns Vertrauen einflößt und in demselben bestärkt und uns die Größe dieser Ehre würdigen lehrt [1]).

2) Von unserer Seite beginnt die Andacht mit der Betrachtung der Güte und Barmherzigkeit Gottes. Die Betrachtung erzeugt die Liebe, die nächste Ursache der Andacht. Andererseits soll sich die Betrachtung auf unsere Hülfsbedürftigkeit erstrecken, wodurch der Mensch zu Gott aufblicken lernt. Dadurch wird der Stolz gebrochen, der die Unterwerfung unter und die Hingabe an Gott hindert. Die Betrachtung selbst aber wird angebahnt und gefördert durch das Lesen geistlicher Schriften, so daß ein Aufsteigen vom Lesen zum Betrachten, vom Betrachten zum Gebet im engeren Sinn, stattfindet.

§. 190.

Nothwendigkeit des Gebetes.

1) Liest man nur Eine jener begeisterten Reden der Kirchenväter über das Gebet, so leuchtet die Nothwendigkeit desselben hinlänglich ein. Es wird von ihnen geradezu als die Quelle und der Brunnen des gottseligen Lebens hingestellt, aus welchem die Tugenden ebenso hervorfließen, als sie durch dasselbe begossen und erquickt sich schöner und reicher entfalten. Eine Stelle aus Laurentius Justinianus mag genügen. Das Gebet, sagt er, ist die Mutter der Tugenden, die Vertilgerin der Sünden, die

---

ut aperte populo appareat. Quin vero et inter ambulandum, et in sermone et quiete et lectione, et operibus quae fiunt ex ratione, omni modo precatur. l. c. c. 7.

1) Chrysost. de precat. l. 2.

Sühnerin der Schuld, die Fürsprecherin für die Welt, das Heil der Menschen, die Mutter der Liebe, das Bollwerk der Keuschheit, die Richtschnur der Gerechtigkeit, der Spiegel der Klugheit, der Schmuck der Heiligkeit, das Licht der Erkenntniß, die Zuflucht der Weisheit, die Hausgenossin Gottes, das Vertrauen der Seele, das Heilmittel wider die Verzagtheit, die Freude des Herzens, die treue Begleiterin auf der Pilgerschaft, der Trost der Traurigen ꝛc. Diesen noch weiter geführten Preis des Gebetes schließt er mit den Worten: in ihm ist nichts Schmutziges, nichts Krummes, nichts Beflecktes und da es so ganz schön und reich an allen Gaben ist, so ist der Liebhaber desselben immer heiter, immer froh [1].

Nicht anders die Schrift des A. und N. B. Das Gebet gibt uns, was wir begehren, denn so lautet das Wort des Herrn: Alles um was ihr im Gebete glaubend bitten werdet, das werdet ihr erhalten. Matth. 21, 22. Das Gebet besänftigt den zürnenden Gott. exod. 32, 14. Das Gebet erlangt Verzeihung der Sünden: die ganze Schuld habe ich dir nachgelassen, weil du mich darum gebeten hast, Matth. 18, 32. Es befreit von Gefahren: rufe mich an am Tage der Trübsal, so will ich dich erretten, Ps. 49, 15. Es siegt über die Feinde, wie Ezechias durch das Gebet den Sanherib überwand, Isai. 37, 21. Es macht uns zu Hausgenossen Gottes: du wirst rufen und ich werde sagen: hier bin ich, Jes. 58, 9. Es verleiht uns den heiligen Geist: der Vater wird jenen den guten Geist geben, die ihn darum bitten, Luc. 11, 13. Das Gebet ist die Lehrmeisterin der Weisheit: fehlt es Jemand unter euch an Weisheit, so erbitte er sie von Gott, der Allen gerne gibt und keine Bitte verschmäht und sie wird ihm gegeben werden, Jacob 1, 5. Das Gebet verschafft den zeitlichen Unterhalt: Aller Augen sehen auf dich, o Herr und du gibst ihnen Speise zur rechten Zeit, Ps. 144, 15. Endlich geleitet es zum ewigen Leben:

---

1) De discipl. monast. c. 18.

Jeder der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden, Röm. 10, 13.

2) Durch das Fasten wird die Seele von sich selbst abgelöst, es reicht aber nicht hin, daß die Werke nicht blos in ihr und für sie nicht gethan, die Gedanken in ihr und für sie nicht gedacht; sie soll auch in Gott und für Gott handeln und denken. Damit aber nun dieser Eintrag des menschlichen Grundes in den göttlichen sich vollbringe, muß ein von jenem ausgehendes Verlangen, die Verbindung zu wirken, sich erheben, und die Möglichkeit begründen, daß ein Band der Einigung sich von einem zum andern hinüberwebe. Dieses Verlangen äußert sich nun im Gebete. Aller Gebete erstes und vorzüglichstes aber, sagt Rusbroch, ist dieses: Gib mir, Herr, mein Gott, was du willst, und thu mit mir in Allem nach deinem Wohlgefallen! Dasselbe, was der Herr im Beginne seiner Leidenszeit gebetet, als er gesagt: Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe! Dies Gebet, sofern es sich zwischen alles Creatürliche und das Höhere im menschlichen Grunde setzt, löst und trennt ihn von Natur und aller Weltlichkeit in sich und um sich her; es reinigt ihn, indem alle Eigenheit in ihm sich aufgibt, damit alsdann der Gelöste und Gereinigte sich einigen könne mit dem Gottesgrunde.

Die Andacht oder das Gebet ist aber auch Uebung und Bethätigung der in der Rechtfertigung erlangten Tugenden [1]. Gebet und Tugend sind so zusammengekettet, daß das Eine ohne das Andere gar nicht bestehen kann. Im Gebete glauben wir, im Gebete hoffen wir, im Gebete lieben wir. Im Gebete

1) Die, welche Gott am besten kennen, und in ihrer Tugend ihm entsprechen, müssen auch am meisten beten, damit ihnen das Gute habituell werde, und es nicht blos als etwas Erlerntes in der Erkenntniß liegen bleibe. Das Gebet selbst ist Umgang und Unterredung mit Gott, woraus von selbst sich ergibt, welch mächtigen Einfluß es auf die Veredlung des Herzens haben müsse, da schon der Umgang mit einem tugendhaften Manne nicht ohne tiefen Eindruck auf die sittliche Richtung der Seelenkräfte zu sein pflege. Clem. Alex. strom. l. 7. c. 7. cf. Möhler, Patr. S. 477.

beweinen wir unsere Sünden, im Gebete bitten wir um Verzeihung, im Gebete machen wir Vorsätze; im Gebete demüthigen wir uns und vertrauen auf Gott. Das Gebet ist darum eine Förderung aller Tugenden [1]. Wie der Leib durch irdische Speise genährt wird, so wird der innere Mensch durch Gebete groß gezogen. Je mehr wir beten, desto mehr schreiten wir darum von Tugend zu Tugend, von Gnade zu Gnade. Weil sodann das Gebet Sinn und Herz zu Gott erhebt und dadurch sich selbst und der Welt entrückt, wird der Beter auch von manchen Versuchungen frei, denen der Weltmensch nie entgeht. Kommen sie dafür von einer andern Seite mit doppelter Wuth, so ist wiederum das Gebet der Schild, welcher die glühenden Pfeile des bösen Feindes abhält. Schon aus Diesem mag erhellen, daß das Beharren im Stand der Gnade wesentlich an das Gebet geknüpft ist, wie denn auch, nach Augustinus [2] das Gebet des Herrn, das der Inbegriff alles Gebetes ist und bleibt, beinahe nichts anderes als die Bitte um die Gnade der Beharrlichkeit enthält. Er führt dieses auch an der Hand des hl. Cyprian, von c. 14 bis 16 der genannten Schrift trefflich durch und bemerkt: verlangt Gott, daß wir darum bitten sollen, so ist dieses auch ein Beweis, daß er diese Gabe dem Gebet verleiht.

Der mit Christus durch die Rechtfertigung Vereinigte wird jedoch auch aus dem Grunde beten, weil er mit dem vereinigt ist, dem das Gebet zur täglichen Nahrung war. Nichts davon zu sagen, daß die Liebe zum Gebet treibt. Die, welche von der Liebe zu Gott durchdrungen sind, athmen nur für ihn, sie seufzen nur nach der Lust, ihn zu lieben; sie werden nicht müde an ihn zu denken, von ihm zu sprechen und möchten, wenn sie Herrn aller menschlichen Herzen wären, gerne den heiligen und süßen Namen Jesu in sie eingraben [3].

---

1) Certe per orationem examinantur mores, quomodo se habeant ad officium. Clem. Alex. l. c. S. 334 C.

2) De dono perseverantiae c. 3.

3) Philothea 2. 13.

§. 191.

Das Lesen geistlicher Schriften.

Die hl. Theresia erzählt in ihrem Leben (c. 4), ehe sie von Gott die Gnade der Betrachtung und des Gebetes erhalten, habe sie vorzüglich durch das Lesen geistlicher Schriften ihre Seele genährt. Sie rathet darum auch Allen dasselbe Mittel, die sich in einer ähnlichen Lage befinden. Aber auch der Betrachtende verschmähe das Lesen nicht, denn jeder Fortschritt, sagt Isidor [1]), erwächst aus dem Lesen und Betrachten. Was wir nemlich nicht wissen, das erlernen wir durch das Lesen, was wir aber erlernet haben, bewahren wir durch die Betrachtung. Die Lesung unterstützt demnach die Betrachtung, indem sie ihr Stoff zuführt, in den jene sich hineinleben und den sie sich aneignen kann. Wer das Lesen bei Seite setzt, sein Geist mag von Natur noch so reich begabt sein, wird ein Idiot. Denn auch der reichste Schatz kann erschöpft werden, wenn immer nur von ihm genommen, nie aber Neues ihm zugefügt wird. Nichts zu sagen von dem Hochmuth. Ein solcher Mensch spinnt, einer Spinne gleich, ein Netz eigener Gedanken um sich, in dem er sich gefangen hält und ebenso isolirt und feindselig, wie eine Spinne, auf Andere hinblickt.

Das Lesen geistlicher Schriften erleuchtet jedoch nicht nur die Erkenntniß, es entfremdet auch den Eitelkeiten der Welt und führt zur Gottesliebe. In welch hohem Grade dieses Letztere durch das Lesen frommer Bücher bewirkt werde, beweisen viele Thatsachen. Ich erinnere nur an die genannte Theresia und den hl. Ignazius von Lojola. Ebenso erging es dem hl. Gregor von Nazianz bei Lesung der basilianischen Schriften. „Da ich seine Reden, welche er über die Sitten und die rechte Weise zu leben geschrieben hat, zur Hand nahm, wurde ich an Leib

---

1) De summo bono l. 3. c. 3.

und Seele geläutert, ein tauglicherer Tempel Gottes und eine Harfe vom heiligen Geiste berührt, um die göttliche Macht und Herrlichkeit zu besingen. Ich wurde erfrischt und erneuert, göttlich umgewandelt, ein anderer Mensch [1]." Um aber solchen Gewinn aus dem Lesen zu ziehen, kommt es darauf an, was und wie man liest.

2) Beim Lesen liegt viel an der Auswahl der Schriften. Als allgemeinste Regel gilt: man lese keine von der Kirche verbotene, wohl aber von den kirchlichen Behörden gutgeheißene Schriften. Bezüglich des ersten Punktes scheint, wenigstens in Deutschland, das von vielen Päbsten gegebene und erneuerte Gesetz, daß der in Excommunication falle, welcher eine verbotene Schrift ohne Erlaubniß lese, ganz in Vergessenheit gekommen zu sein. Verboten sind aber alle von Häretikern verfaßte und in dem Index stehende Bücher [2]), so daß, nach der

1) Orat. 18.

2) Ich selbst habe einmal von einem Professor die Aeußerung gehört: der Index gehe uns nichts an, denn er gelte nur für Italien. Dem zur Antwort. Ein Bischof von Malaca fragte in Rom an, ob der Index auch für die Katholiken Spaniens gelte und es wurde ihm der Bescheid: Sacra Congregatio respondit ad 1) id non posse verti in dubium, cum decreta hujus Congregationis obligent universos Christianos. Wenn aber unsere Kirchenräthler bedenklich wähnen, der index habe das placetum regium nicht, so kann man über solchen Liberalismus höchstens lachen. — Es sei mir vergönnt, zur Geschichte des Bücherverbots Einiges anzumerken. Daß die Kirche ein Recht dazu hat, unterliegt gar keinem Zweifel. Soll sie über die reine Lehre wachen, so muß sie auch die irrige als solche namhaft machen und verbieten dürfen. Von den Zeiten der Apostel an act. 19, 19. wurde es auch so gehalten. Apostolos prohibuisse initio fidelibus libros gentilium et falsorum prophetarum l. 1. c. 5. heißt es schon in den apostolischen Constitutionen. In den Canonen aber steht: si quis falso inscriptos impiorum libros tanquam sanctos in ecclesia publicat ad populi et cleri perniciem, deponatur. Vor Erfindung der Buchdruckerkunst wurden sie gewöhnlich verbrannt, wie dort in Ephesus. Diese Procedur verordnete schon die erste allgemeine Kirchenversammlung von Nicäa gegen die Schriften des Arius. Die ephesinische Kirchenversammlung aber erließ an Theodosius ein Synodalschreiben, in welchem der Satz steht: vestram autem majestatem iterum atque iterum rogatam cupimus, ut universam illam (scil. Nestorii) doctrinam e sanctis ecclesiis submoveri, ejusdem libros ubique

Lehre aller früheren Moralisten, über den die Excommunication verhängt ist, welcher einen größeren Theil eines solchen Buches liest, wenn er weiß, daß es unter die verbotenen gehört.

Den ersten Rang unter jenen Büchern, deren Lesen besonders die Frömmigkeit fördert, nimmt die heilige Schrift A. und N. Testaments ein, dieser Brief des allmächtigen Gottes an seine Geschöpfe, wie sie Gregor der Große nennt. Erhaben in edelster Einfalt, reich und gewaltig und freundlich; immer mehr gewährend, je mehr man von ihr empfing, wunderbar in ihrer Mannigfaltigkeit wie in ihrer Einheit, wunderbar und

---

loçorum repertos jubeat flammis absumi. Da sich zu Zeiten der Reformation diese Schriften in's Massenhafte vermehrten, befahl Carl V. zuerst der Fakultät von Löwen ein Verzeichniß der irrigen Bücher zu verfassen, das anno 1546 veröffentlicht wurde. Da aber dieser Catalog der höchsten Auktorität ermangelte und dasselbe Verfahren auch für Italien wünschenswerth schien, gab Paul IV. anno 1557 der Inquisition denselben Auftrag. Der Nachfolger Pauls, Pius IV., legte aber die ganze Angelegenheit in die Hände der Kirchenversammlung von Trient nieder. cf. sess. 18. Die Kirchenversammlung von Trient wählte einen Ausschuß zur Besorgung des Nöthigen, da derselbe aber mit seiner Arbeit nicht zu Ende kam, gab sie die Sache wieder an den Pabst zurück und durch Clemens VIII. wurde das Institut vollkommen organisirt. Benedikt XIV. gab in der Constit. „sollicita et provida" Regeln über das Verfahren, von denen wir nur einige excerpiren wollen. Er schreibt der Congregation vor: sie soll nicht von der Ansicht ausgehen, als ob sie zum Verurtheilen da sei, Fachgelehrte sollen zugezogen werden, decet enim de artibus solos artifices judicare; von den Glaubenssätzen sollen sie Schulmeinungen wohl unterscheiden; nicht einzelne Sätze herausreißen, sondern nach dem Zusammenhang und Geist des Ganzen urtheilen; einen zweideutigen Satz eines sonst guten Katholiken in bonam partem nehmen. Quotiescunque agatur de libro auctoris catholici, qui sit integrae famae et clari nominis vel ob alios editos libros, vel forte ob eum ipsum, qui in examine adducitur, et hunc quidem proscribi oporteat; prae oculis habeatur usu jamdiu recepta consuetudo prohibendi librum, adjecta clausula: *donec corrigatur*, seu *donec expurgetur*, si locum habere possit, nec grave quidpiam obstet, quominus in casu, de quo agitur, adhiberi valeat. Hac autem conditione proscriptioni adjecta, non statim edatur Decretum, sed suspensa illius publicatione, res antea cum auctore, vel quovis altero pro eo agente, et rogante, communicetur, atque ei, quid delendum, mutandum, corrigendumve fuerit, indicetur. Quod si nemo auctoris nomine compareat, vel ipse, aut alter pro eo agens, injunctam correctionem libri detrectet, congruo definito tempore Decretum edatur.

wahrhaft wie die Natur, säugt die heilige Schrift an mütterlichen Brüsten die Kinder frommer Einfalt; und an ihren Tiefen staunt anbetend der Weise. Sie bietet sich dar dem Umnachteten zur Leuchte, dem Irrenden zum Leitstern, dem Wankenden zum Stabe, dem Trauernden zum Troste, dem frommen Dulder zum Kelch des Heils, dem Kranken zur Arznei; uns allen zum Führer auf schmalem, gefährdetem Pfade zu den Hütten des ewigen Heils. Auf ihren Tiefen schwebt der ewige Geist, wie er schwebte ehemals auf den Wassern der Schöpfung. Sie redet mit Völkern in Donnern des bebenden Sinai; sie flüstert der Seele holde Worte der Brautwerbung im Namen des Ewigen. Wer von den heiligen Schriften sich entwöhnt, der entwöhnt sich vom Leben der Seele; glücklich wenn er noch bei Zeiten inne wird, daß die Welt, sei es mit ihren Lüsten, sei es mit ihrer Weisheit, ihm nur Hülsen bot, bei denen der unsterbliche Geist verschmachtet (Stollberg [1]). Der zweite Rang gebührt den Schriften der Kirchenväter und Heiligen; denn das stärkt und erhebt, erquickt und erfrischt, zu sehen, mit welchem Hunger und Durst nach Gerechtigkeit diese Männer, die die überschäumende Schlechtigkeit der alten Welt mit eigenen Augen sahen, dem Lichte entgegeneilten. Jene Gebetbücher mögen leuchtend und wärmend auf uns wirken, die eine Liebe diktirte, welche die Fülle der Empfindung nicht mehr in sich bergen und verschließen konnte und nun dem Vulkane gleich in einem Gluthstrom sich ergoß. Und wir haben solche Bücher, aber es sind weder Harfen noch Leiern, noch Glocken, noch Geigen der Andacht; diese Herbarien, in denen sentimentale Leute die ausgetrockneten Blätter zierlicher Blümlein niederlegten. Nichts verwöhnt, besonders junge Personen weiblichen Geschlechts, mehr als dieses Confekt, das den Magen verdirbt, daß er keine kräftige Nahrung mehr ertragen kann. Nicht der Geist jener keuschen Charitas weht

1) Ueber das Bibellesen in der Volkssprache verweise ich auf den schönen und lichtvollen Aufsatz des Herrn Prof. Welte in der Tübinger Quartalschrift 1848. 1s Heft.

durch diese Bücher, die mild und doch voll Ernst, demüthig und doch voll Hoheit von mildem Glanze umflossen über die Erde hinschwebt, nein es ist so oft die aus Fleisch und Blut stammende Liebe, die man mit den Enblemen der Heiligkeit herausputzt.

Was die Art und Weise, wie man lesen soll, betrifft, so ist besonders der heiligen Schrift gegenüber große Ehrfurcht und Demuth erforderlich. Der hl. Carl Borromäus las sie knieend, mit entblöstem Haupte, und glaubte diese göttlichen Bücher nicht genug ehren zu können. Daß dabei der Geist des besser Wissens und Machens gänzlich entfernt werden muß, versteht sich vor allem Andern. Sie verlacht, sagt Augustin, die Stolzen in ihrer Höhe und hält in ihren Tiefen die Aufmerksamen gefesselt. Sodann lese man mit beständiger Anwendung auf sich selbst und suche das Gelesene ganz zu seinem Eigenthum zu machen, dadurch daß man über es nachdenkt einerseits, und dadurch daß man es in das Leben überzusetzen sucht andererseits. Non multa sed multum. Dieses Naschen und Nippen an Allem und Jeglichem mag unterhalten, erhalten (im doppelten Sinn als Empfangen und Bewahren) wird es nicht.

§. 192.

Von der Meditation oder Betrachtung.

Unter Meditation [1]) versteht man das Nachdenken über übersinnliche Wahrheiten und Thatsachen, um dadurch in der

1) Mit der Betrachtung sind jene mannigfaltigen, schnell vorübergehenden Gedanken nicht zu verwechseln, durch die Alles, was unserm Blick begegnet, auf Gott bezogen wird; die den Sternen wie den Blumen eine Sprache verleihen, und aus dieser Sprache ein Gebet zu Gott bilden. Der Nutzen dieser geflügelten Betrachtung und Gebete ist nach dem Zeugniß des hl. Franz v. Sales so groß, daß sie den Mangel aller anderer Arten zu beten ersetzt, und daß man, wenn sie vernachlässigt wird, kaum ein geeignetes Mittel findet, das diesen Verlust wieder gut machen kann. Ohne diese Uebung kann man die Pflichten des beschaulichen Lebens nicht gut und die des thätigen nur sehr schlecht erfüllen. Ohne sie ist die Ruhe nur Müssiggang und die Thätigkeit nur Verwirrung und Zerstreuung.

Liebe zu Gott, überhaupt im geistigen Leben, feststehen und fortschreiten zu können. Dadurch unterscheidet sich die Meditation wesentlich vom Studium der Theologie. Auch bei diesem beschäftigt sich unser Geist mit übersinnlichen Gegenständen, aber in der Absicht, um sie kennen zu lernen, nicht um sie auf's Leben anzuwenden. Daß dieses Letztere auch stattfinden kann, soll durchaus nicht bestritten werden (man lese nur die Schriften der Kirchenväter, um einzusehen, daß man es auch nicht bestreiten kann), so wenig als das Andere, daß durch die Meditation das Verständniß der betrachteten Wahrheit gegeben wird. Ja, ein oberflächliches, flüchtiges Lesen, ohne Vertiefung in das Gelesene, ist, wie oben bemerkt, für den Geist werthlos. Ebenso haben Vorsätze und Entschlüsse, die nicht aus einer klar erkannten Wahrheit hervorgehen, sondern die Frucht eines schnell aufgeregten Gefühles sind, keinen Halt, weil der feste Grund fehlt, dem sie entsprossen. Aus dieser Ursache wähle der Betrachtende einen klar ausgesprochenen Glaubenssatz zum Thema seiner Meditation (daß Schulmeinungen, Ansichten rc. nicht taugen, wird aus dem Gesagten klar sein), der besonders geeignet ist, das Gefühl zu ergreifen und den Willen zu erfassen. Zugleich muß das Thema immer der Stufe angemessen sein, auf welcher der Meditirende steht. Der tiefer Stehende wird sich einen Gegenstand wählen, der ihn besonders von der Sünde abhält, z. B. die letzten Dinge, der höher Stehende einen Gegenstand, der ihn mehr erleuchtet und mit Gott einigt. Ebenso wird der Anfänger gut thun, einen mehr sinnlich erfaßbaren Gegenstand zu wählen. Das Leben, Leiden und Sterben Christi ist die reichste Fundgrube, weil er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist; ehe er zur Betrachtung der Allmacht, Barmherzigkeit rc. Gottes schreiten wird. Hat der Betrachtende so sich den Gegenstand der Meditation Abends zuvor ausgesucht, so rufe er sich ihn immer wieder vor die Seele, so daß er mit diesen Gedanken sich zur Ruhe legt, die Seele wird sich auch während des Schlafes damit beschäftigen und so wörtlich in Erfüllung gehen, was

der Psalmist sagt 1, 2: „Im Gesetz des Herrn ruhet sein Wille und er betrachtet es Tag und Nacht."

Ehe man zur Betrachtung selbst schreitet, versetze man sich in die Allgegenwart Gottes, was einfach durch Erweckung des Glaubens geschehen kann, und zwar wiederhole man dieses besonders dann öfters, wenn Zerstreuungen den Fortgang stören, so daß die Meditation nach dem Beispiele Davids Ps. 18, 15 im Angesichte Gottes vorgenommen wird. Am wirksamsten geschieht dieses, wenn man sich Gott selbst als zuschauend vergegenwärtigt, wenn man z. B. bei der Betrachtung des Leidens Christi ihn sich so vorstellt, wie er am Kreuze hängt, wie er gerade auf uns herabsieht und uns zuruft: siehe, so habe ich dich geliebt rc.

Welche Vorsätze, Tugendübungen rc. man aus der Betrachtung ziehen soll, darüber läßt sich nicht viel sagen. Mit Allgemeinheiten ist da am wenigsten gedient. Ueber die Feindesliebe meditiren und im Allgemeinen den Vorsatz machen, seine Feinde zu lieben, führt zu Nichts. Einer bestimmten Person gegenüber, gegen die wir eine Abneigung haben, die uns gekränkt hat, fasse man den Vorsatz. Aeltere Theologen haben zwar auch hierüber Vorschriften gegeben, meines Bedünkens unnöthig, denn wer auf die vorgeschriebene Art mit Eifer und Anrufung der göttlichen Gnade voranschreitet, wird zum Ziele kommen, während ein Gleichgültiger, trotz aller Regeln, gleichgültig und kalt bleiben wird.

Ueber den Schluß der Betrachtung (wie über sie selbst) gibt der hl. Franz von Sales, Philoth. V. 15, eine schöne Anleitung. Er rathet dieselbe mit einem Gebet zu schließen, mahnt die Mittel im Einzelnen zu erwägen, wodurch wir diese Entschlüsse festhalten können. Die hauptsächlichsten sind ihm: häufige Uebung des Gebetes und guter Werke, der Empfang der Sakramente, die Sorge die Fehler zu verbessern, die man erkannt hat, die Gelegenheiten zur Sünde zu meiden, empfangene Ermahnungen treu zu befolgen, betheure endlich lebhaft und tausendmal, daß

du in deinen Entschlüssen beharrlich sein wollest. Biete dein Herz, als wenn du es gleichsam in den Händen hieltest, Gott an, um es ihm ganz zu widmen und zu opfern. Sage, daß du es in seinen Händen lassen, es niemals wieder zurücknehmen und in Allem und gänzlich seinem heiligen Willen folgen willst. Bitte Gott, daß er dich gänzlich erneuere, daß er dich segne, und diese Erneuerung durch die Kraft seines Geistes erhalte. Rufe überdieß die heilige Jungfrau, deinen Schutzengel, die Heiligen an.

Von der Betrachtung dürfen wir nur allmählig zu Geschäften und Unterhaltungen übergehen. Wir können sonst die Salbung der guten Entschlüsse auf einmal verlieren; denn unsere Seele muß von ihr in allen ihren Theilen ganz durchdrungen sein, ohne daß es uns jedoch weder irgend eine heftige geistige, noch körperliche Anstrengung kostet.

Die vorzüglichsten Hindernisse der Betrachtung sind die Zerstreuung und Unfruchtbarkeit des Geistes und zweitens die Dürre und Trockenheit. In Beziehung auf das Erstere bestehen die Gegenmittel, wie schon angeführt, in der Vergegenwärtigung Gottes. „Wer im Gebet vor Gott zu stehen sich vorstellt, wird unbeweglich wie eine Säule stehen.“ Mit Vermeidung der Aengstlichkeit bestrebe man sich den Geist im Geleise zu erhalten. Kommt die Zerstreuung von nothwendigen Geschäften (übrigens, wenn man sie Gott zu lieb verrichtet, hat die Seele in dieser Liebe immer einen Sammelplatz und wird sich nie so zerstreuen, wie wenn man sein eigenes Ich zum Mittelpunkt macht) [1]) her, so gedenke man des hl. Bernhard, der beim Eingang in die Kirche ꝛc. zu sagen pflegte, da sollen nun alle Gedanken und

---

1) Ad tertium dicendum, quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum; et ideo virtutes quae ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa. Et ideo vitia et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt connexa. Thom. 1. 2. 73. a 1. ad 3. cf. Raymund de Sabunde l. c. c. 141.

Wünsche warten, bis er wieder zurückkomme, denn er müsse jetzt mit Gott allein sein.

Was die Dürre betrifft, in welcher in ihrer höchsten Steigerung „der Glaube, die Hoffnung, die Liebe ganz einsam, ohne Erwiederung und Genuß, ohne alles Licht, nackt und ausgeleert in der Wüste der Prüfung stehen und mit unendlicher Marter allein von sich selbst leben" [1]), von dieser Dürre, sagt Franz Sales (Philoth. IV, 14), habe man zuerst die Ursachen aufzusuchen [2]). Sie liegen meistens in Eitelkeit, nachläßigem Gebrauch der Lieblichkeit und Wonne der göttlichen Liebe, Strafen für Sünden, Falschheit und Doppelzüngigkeit in der Beicht, Freude an weltlichen Vergnügungen, verschuldetem Verlust der aus früheren Tröstungen gezogenen Früchte. Man verstopfe in diesem Falle die Quelle, und der Zustand wird ein anderer werden. Ist diese geistige Dürre und Trostlosigkeit aber eine Folge göttlicher Prüfung und Führung, so können wir beten: Vater, ist es möglich, so nimm diesen Kelch von mir, fügen wir aber bei: doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe. Unbeirrt durch diese Vorfälle gehe man ruhig seinen Weg und unterlasse darum keine fromme Uebung. Nicht um Tröstungen zu erlangen dient man Gott, sondern um ihm zu gefallen. Je größer aber der Widerspruch ist, den wir äußerlich oder innerlich bei Uebung guter Werke finden, desto größer ist das Verdienst, das sie vor Gott haben. Je geringer der eigene Vortheil ist, den uns die Uebung der Tugenden verschafft, in desto höherem Grade glänzt die Reinheit der Liebe zu Gott in ihnen" [3]).

---

1) Kathar. Emmerich, bitteres Leiden rc. S. 282. 6te Aufl.

2) Wir führen diese Worte, die die des hl. Johannes v. Kreuz, cf. §. 188, theils ergänzen, theils erläutern, theils ihnen auch widerstreiten, absichtlich an, stimmen aber, nach den Erfahrungen, die wir an Andern gemacht haben, in dem Differenzpunkte Johannes v. Kreuz bei.

3) Philothea l. c.

§. 193.

Vom Gebet im engern Sinn.

Nachdem vom Gebet im Allgemeinen die Rede war, beschränken wir uns jetzt auf das im engern Sinn so genannte, wobei wir besonders das Bittgebet im Auge haben.

1) Man theilt das Gebet gewöhnlich in das mündliche und innere ab. Begreiflicher Weise besteht das wahre Gebet nicht in Worten, die der Mund ausspricht, sondern in der innern Andacht des Herzens. Das mündliche Gebet kann aber sehr heilsam sein zur Anfachung der innerlichen Andacht. So schreibt der hl. Augustin an Proba [1]), daß wir durch Worte und äußere Zeichen das heilige Verlangen vermehren und mehr anregen. Es ist daher auch ganz am Platz sich dieser Gebetsweise zu bedienen, so lange sie diesen Erfolg hat. Wird aber der Geist dadurch zerstreut, oder auf irgend eine Weise, z. B. Ermüdung, am Aufschwung gehindert, so lasse man von ihm ab. Der im innerlichen Gebete Geübte könnte demnach des mündlichen Gebetes ganz entbehren, denn wir sehen vom öffentlichen, gemeinsamen Gottesdienste ab, es kommt jedoch noch ein zweiter Grund in Betracht, wornach nicht nur die Seele, sondern auch der Leib am Gebete Theil nehmen soll, um dadurch Zeugniß zu geben, daß der Mensch nach allen seinen Kräften Gott angehört. Nach dieser Seite ist das mündliche Gebet besonders dann geeignet, wenn es als Bußwerk verrichtet wird. „Vergib alles Vergehen und nimm es zu gut, daß wir Opfer unserer Lippen darbringen.“ Hosea 14, 3. Endlich wird das innere Gebet, wie von selbst, zum mündlichen, wenn das übermächtige Gefühl des Herzens, gleichsam auf den Leib überströmend, in Worte ausbricht, wie es bei Maria in ihrem Lobgesang der Fall war [2]).

---

1) Epist. 130 (quomodo sit orandus Deus). Der ganze Brief ist für die betreffende Materie sehr instruktiv.

2) Thom. 2. 2. 83. 12.

2) Das erste Erforderniß zu einem wahren Gebete, ist die Aufmerksamkeit. Wer seine Gedanken während des Gebetes freiwillig ausschweifen läßt, wird nicht nur das, um was er bittet, nicht erlangen, sondern begeht noch dazu eine Sünde, weil er dem Ausspruch des hl. Basilius zufolge Gottes spottet und ihn wider sich aufreizt. Dieses ist der Fall, wenn die Zerstreuung eine freiwillige ist. Ganz anders verhält es sich, wenn das Nachlassen der Aufmerksamkeit Folge der menschlichen Gebrechlichkeit ist, denn der Mensch vermag sich nicht lange in der Höhe zu erhalten. Darum sagt auch derselbe Basilius: „Wenn du von der Sünde geschwächt nicht aufmerksam genug beten kannst, so sammle dich, so gut wie möglich, und Gott wird dir verzeihen, weil du nicht aus Nachläßigkeit, sondern aus Gebrechlichkeit nicht so vor ihm stehst, wie du solltest.“ Es wird auch nicht gefordert, daß die Aufmerksamkeit während des ganzen Gebetes anhalte, da die Kraft der anfangs gemachten guten Meinung (vis primae intentionis), mit der sich Jemand zum Gebet anschickt, das ganze Gebet verdienstlich macht. Th. 2, 2. 83. 13. Fehlt aber diese Richtung der Seele auf Gott hin schon im Anfang des Gebetes, so ist es weder verdienstlich, noch wird es erhört werden. Beim mündlichen Gebet hat man nach demselben Kirchenlehrer eine dreifache Aufmerksamkeit anzuwenden. Einmal hat man sie dahin zu richten, daß man die Worte nicht falsch ausspricht, zum zweiten soll man auf den Sinn der Worte achten [1]. Endlich ist jene Aufmerksamkeit

---

1) Daß man immer auf den Sinn der mündlich ausgesprochenen Worte achte, ist nicht nöthig. Wer z. B. den Rosenkranz betet, wird gut thun, je während des betreffenden Gesätzleins das Geheimniß zu betrachten. Der Geist verweile beschauend bei dem, „der für uns Blut geschwitzt hat,“ während der Mund die Ave Maria betet. Man meint zwar, der Rosenkranz führe zum Gebetsmechanismus, das kann ich aber durchaus nicht glauben, vielmehr meine ich, daß er, besonders den Bauersmann, wie kein anderes Gebet, zur innern Betrachtung zu führen geeignet ist. Die zehn Ave Maria lange Zeit ist nicht zu kurz und nicht zu lang, um während derselben ein Geheimniß zu betrachten. Die 3 Rosenkränze aber umfassen das ganze Leben Christi, so daß die Seele an

nöthig, welche auf den Endzweck des Gebetes, Gott, geht und auf den Gegenstand, um den man bittet. Dieses letzte und hauptsächlichste Erforderniß können auch solche haben, die den Wortsinn nicht verstehen, und zuweilen ist diese Aufmerksamkeit so groß, daß sie die Seele so zu Gott hin- und in Gott hineinführt, daß sie aller andern Dinge uneingedenk ist. Der Mund mag die ihm geläufigen oder unverständlichen Worte aussprechen, die Seele ruht indessen in Gott und genießt ihn.

Nahe verwandt mit dieser Eigenschaft des Gebetes ist die Beantwortung der Frage über die Dauer des Gebetes. Das Verlangen nach, die Liebe zu Gott, aus welchem das Gebet hervorquillt, die soll als andauernde Gemüthsstimmung immer vorhanden sein. Alles sollen wir zur Ehre Gottes thun, I. Cor. 10, 31. Das Gebet selbst aber, an sich betrachtet, kann nicht immer fortwähren [1]). Wir beten daher zu gewissen Zeiten, um uns dadurch selbst zu mahnen, wie sehr wir in diesem Verlangen voranschreiten sollen und um uns mehr und mehr zur Liebe zu entflammen. Das Gebet soll demnach so lange anhalten, als es zur Entflammung des innerlichen Verlangens dienlich ist.

---

ihrer Hand das Geheimniß unserer Erlösung begleiten kann von der Empfängniß Jesu bis zur Verwirklichung derselben in der Krönung Marien's. Hirscher hat sich in neuester Zeit sehr mißliebig gegen ihn ausgesprochen; sagt er: der Rosenkranz sei an sich ein gutes Gebet, könne aber zum Mechanismus herabgewürdigt werden, so beweist das zu viel gegen ihn und darum nichts. Denn welcher gute Gebrauch wäre des Mißbrauchs nicht fähig? Sagt er aber, der Rosenkranz sei an sich unbrauchbar und seinem Wesen nach zum Mechanismus führend, so ist es nicht erklärlich, warum ihn die Kirche seit 500 Jahren so eindringlich empfohlen hat. Es ist nicht anzunehmen, daß die vom heiligen Geist geleitete Kirche ein an sich schädliches Gebet empfehle und fördere. Beruft sich Hirscher auf fromme Männer gegen ihn, so berufe ich mich auf die Kirche für ihn.

1) Absit enim ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Multum autem precari est ad eum, quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare. Nam plerumque hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu. Aug. epist. 130. c. 20.

Wird dieses Maaß überschritten, so daß die zu lange Dauer Ueberdruß macht, so ist es nicht länger fortzusetzen. Deßwegen sagt Augustin: die Brüder in Egypten sollen zwar häufige, aber nur sehr kurze und geflügelte Gebete verrichten, damit jene sorgfältige Aufmerksamkeit, die dem Betenden so nothwendig ist, nicht schwinde und abgestumpft werde. Und durch dieses zeigen sie auch hinlänglich, daß die Aufmerksamkeit nicht erdrückt werden soll, wenn sie nimmer ausdauern kann, wie sie andererseits nicht schnell abgebrochen werden soll, wenn sie anhält" [1]).

Ferner sollen wir im Namen Jesu und voll Zuversicht bitten. Wenn die Zuversicht fehlt, wer von Zweifel hin- und hergetrieben wird, der bilde sich nicht ein, vom Herrn etwas zu erhalten, Jak. 1, 6. Daß trotz dessen Demuth 2) eine Haupteigenschaft des Beters sein muß, weil nur das Gebet des Demüthigen die Wolken durchdringt, steht ausdrücklich im Buch eccles. 35, 21. Im Namen Jesu bitten heißt aber in Kraft der Verdienste Christi, in Vereinigung mit seinem Gebete, unsere Bitten Gott vortragen. Wie er uns Alle in seinem Gebete umfaßte und trug, so sollen wir Alle in ihm und durch ihn unser Gebet zu seinem Vater richten. Durch ihn können wir uns dem Throne Gottes nahen und durch ihn werden wir Gnade und Barmherzigkeit erlangen. „Blicke hin o gütigster Vater auf deinen gütigsten Sohn, der

---

1) Aug. l. c.

2) Die heilige Theresia spricht sich eindringlich über jene falsche Demuth aus, die da glaubt, sie dürfe wegen ihrer Sündhaftigkeit nicht beten. Der böse Feind focht mich mit den Vorrückungen an: ich sollte nach keiner so großen Freundschaft und Vertraulichkeit mit dem streben, wider welchen ich eine so offene Feindschaft bewies... Welche hoffärtige Demuth erweckte der böse Feind in mir! Ich sollte mich absondern von der Säule, und mich nicht mehr stützen auf den Stab, der mich von einem schweren Falle aufrecht halten muß! Ich meine, es sei mir nie etwas schädlicher gewesen, als diese Finte, welche mir der böse Feind unter dem Scheine der Demuth eingegeben hat. Er stellte mir Gedanken vor, wie ich, die nach so vielen Gnaden noch so Boshafte, es wagen dürfte, mich in's Gebet zu begeben? Ihr Leben c. 14.

für uns so Furchtbares erduldet. Siehe, wer duldet und gedenke für wen er duldet. Blicke hin, mildester Schöpfer, und erbarme dich über die Schwachheit des gebrechlichen Geschöpfes. Blicke hin auf das Leiden und den Tod des Erlösers und erlasse dem Erlösten die Schuld. Blicke hin auf die Strafen des Gottmenschen und lindere die Noth des geschaffenen Menschen. Blicke hin, Gütiger, auf den, welchen du gezeugt hast als Sohn, und welchen du erlöset hast, als Knecht. Blicke hin auf den Schöpfer und verwirf das Geschöpf nicht. Blicke hin auf den Sohn, in ihm sei gnädig dem Knecht; siehe das Geheimniß des Fleisches (der Fleischwerdung) und vergib die Schuld des Fleisches. So oft sich dir die Wunden deines Sohnes darbieten, mögen sich verbergen, ich bitte dich, meine Sünden." (Augustinus I. Medit. c. 6. das heißt im Namen Jesu beten.)

3) Man hat mannigfache Bedenken gegen das Bittgebet vorgebracht, von denen wir einige der hauptsächlichsten anführen wollen. Der erste Einwurf ist: warum man Gott bitte, da er ja unsere Bedürfnisse als der Allwissende kenne? Allerdings braucht man nicht zu bitten, um Gott mit unsern Anliegen bekannt zu machen, er kennt sie wohl. Aber wir kennen unsere Hülfsbedürftigkeit nicht immer, uns fehlt oft die Einsicht, daß Gott allein helfen kann. Das Bittgebet ist daher für eine beständige Erinnerung an unsere Schwachheit und Gottes Macht, eine Erinnerung, die nicht unnöthig ist, und darum bitten wir. Von einer etwas andern Seite faßt Dionysius diesen Gegenstand. „Wir müssen uns, das ist seine Forderung, zuerst mit Gebeten der Dreieinigkeit als der Urquelle des Guten nahen. Denn sie ist zwar bei Allem, aber nicht Alles bei ihr. Denn wenn wir sie anrufen mit allheiligen Gebeten und unbeflecktem Geiste, und mit einem zur göttlichen Vereinigung bereiteten Gemüthe, dann sind auch wir bei ihr. Denn sie ist nicht im Raume, daß sie von irgend etwas entfernt sein könnte, oder von einem zum andern über-

ginge; ja, wenn man sagt, sie sei in allen Seienden, so reicht das noch nicht an ihre Unendlichkeit, welche über Allem ist und Alles umfaßt. Wir streben durch unsere Gebete zu dem höheren Anblicke göttlicher und guter Strahlen; wie wenn eine vielbeleuchtende Kette an der himmlischen Höhe befestigt bis auf uns sich niederließe und wir mit vorwärts gestreckten wechselnden Händen immer darnach griffen, und sie zu uns herzuziehen meinten, in Wahrheit aber sie nicht zu uns herabbrächten, die bald höher bald niedriger uns nahe ist; sondern wir selbst würden zu dem höheren Schimmer viel leuchtender Strahlen aufgeführt. Oder wenn wir, im Schiffe fahrend, nach den Tauen griffen, welche von einem Felsen uns zugereicht würden, damit wir nach ihnen langten, so zögen wir nicht den Felsen zu uns her, sondern in der That zögen wir uns und das Schiff zum Felsen; oder wie wenn Einer auf dem Schiffe stehend nach dem Felsen im Meer mit dem Fuß stoßt, so wird das keine Wirkung auf den fest stehenden unbewegten Felsen haben, sondern sich selbst wird er vom Felsen entfernen, und je mehr er nach demselben stoßen wird, desto weiter wird er sich von demselben wegdrängen. Deßhalb ist vor Allem, besonders in der Theologie, nöthig, mit Gebet anzufangen, nicht um die überall und nirgends gegenwärtige Kraft herzuziehen, sondern um durch die Erinnerungen an Gott und die an ihn gerichteten Anrufungen uns ihm selbst in die Hände zu geben und uns mit ihm zu vereinigen. de divin. nom. c. 3. §. 1.

„Wenn Gott der Gütige ist, wird er geben, ohne unser Gebet zuvor abzuwarten.“ Das ist auch der Fall, er gibt Vieles, um das der Mensch gar nicht bittet. Wenn er aber um Einiges gebeten sein will, so ist das zu unserem Vortheil, damit wir nemlich auf diese Weise das Vertrauen erhalten, uns zu Gott zu flüchten, und daß wir ihn als den Urheber aller Güter erkennen. Darum sagt auch Chrysostomus: betrachte, welches Glück dir gegönnt, welche Ehre dir verliehen

ist; im Gebete mit Gott zu verkehren, mit Christus dich unterreden zu dürfen; wünschen zu dürfen, was du möchtest, begehren zu dürfen, was du verlangst.

„Der Wille Gottes ist unwandelbar, er wird darum auch durch keine Bitte umgestimmt." Allein die göttliche Vorsehung hat nicht nur festgesetzt was geschehen soll, sondern auch aus welchen Ursachen und in welcher Ordnung es geschehen soll. Unter diesen Ursachen sind auch menschliche Handlungen, deßwegen muß der Mensch thätig sein, nicht um dadurch das von Gott Geordnete anders zu ordnen, sondern um dadurch das von Gott Gewollte zu verwirklichen. Gerade so verhält es sich mit dem Gebete. Nicht deßwegen bitten wir, um das von Gott Geordnete abzuändern, sondern um das zu erlangen, was Gott, als durch das Gebet zu erlangen, geordnet hat, damit nemlich die Menschen durch Bitten das erlangen möchten, was ihnen der allmächtige Gott von Ewigkeit her zu geben beschlossen hat [1]). Wir bitten also nicht um den göttlichen Willen umzustimmen, sondern um das zu erhalten, was Gott dem Gebet zu ertheilen von Anbeginn beschlossen hat.

§. 194.

Stufen des Gebetes.

Die heilige Theresia beschreibt die Stufen des Gebetes in einem Bilde, in dem ihr der Anfänger (incipientes, Gerechtfertigte) mit Bearbeitung eines unfruchtbaren Gartens

---

1) Thom. 2. 2. 83. 2. Ganz allgemein spricht Thomas diesen Satz so aus: Sicut igitur a Deo sic providentur naturales effectus, ut etiam causae naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita praedestinatur a Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem; vel orationes propriae, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid hujusmodi sine quibus aliquis salutem non consequitur. Thom. 1. 23. a 8. cf. Clemens Alex. strom. l. 7. c. 7. besonders S. 333. Möhler hat das betreffende Lehrstück in's Kurze gezogen in seine Patrologie aufgenommen. S. 477.

beschäftigt erscheint. Das Begießen des Gartens geschieht durch das Gebet. Dieses kann aber meines Erachtens auf vierfache Weise geschehen: entweder schöpft man Wasser aus einem Brunnen, und das geschieht mit großer Mühe, oder man gewinnt es durch ein Zugrad, woran viele Wassereimer sind; und so habe ich schon selbst zuweilen Wasser geschöpft, wie es auch mit geringerer Mühe und mit größerem Wasservorrathe geschieht; oder man leitet das Wasser aus einem Bache oder Flusse dahin, und so ist das Gießen leichter für den Gärtner; oder es geschieht durch einen reichlichen milden Regen, wo ihn der Herr selbst begießt, ohne daß wir dabei Mühe haben, und diese Weise ist ohne Vergleich besser als die vorgemeldeten. Wendet man nun das vierfache Wasser auf das Gebet an, so wird, wie mich däucht, etwas von den vier Stufen des Gebetes, auf welche der Herr meine Seele einige Mal gestellt hat, passend erklärt werden können.

1) Von denen, welche erst anfangen das Gebet zu üben, kann man sagen, daß sie denen gleich seien, die das Wasser mit Anstrengung der Arme aus dem Brunnen schöpfen; und das geschieht mit großer Mühe von ihrer Seite. Sie müssen sich große Gewalt anthun, ihre Sinne einzusammeln; denn weil diese gewohnt sind, zerstreut umherzuschweifen, so kommt ihnen die Arbeit sehr hart an; folglich müssen sie sich nach und nach davon abgewöhnen und gar Nichts sehen und hören wollen. In der Stunde des Gebetes müssen sie dieses wirklich vollziehen; müssen der Einsamkeit sich immer mehr ergeben und in solcher Absonderung ihr voriges Leben bedenken. Zwar müssen Alle, sowohl die Ersten als die Letzten, dieses recht oft thun, jedoch der Eine mehr als der Andere. Die Seele soll sich sodann einbilden, daß sie vor Christus dem Herrn gegenwärtig sei; sie kann sich in seine heilige Menschheit verlieben, stets mit ihm wandeln, mit ihm reden, ihm ihre Bedürfnisse vortragen, ihre Widerwärtigkeiten klagen, und wenn es ihr wohl geht, sich mit ihm freuen. Diese Weise,

in der Gesellschaft des Herrn stets zu wandeln, ist bei jeder Gebetsstufe nützlich; sie ist ein sicheres Mittel, auf der ersten Stufe eine feste Haltung zu gewinnen und in kurzer Zeit zur andern hinüber zu gehen; bei den folgenden Stufen aber dient sie dazu, daß man vor den Gefahren, welche der böse Feind in den Weg stellen kann, sicher wandle.

Dieses nun ist das, was wir zu thun vermögen: wer von hier weiter fortschreiten und den Geist zum Verkosten der Süßigkeiten, die ihm nicht gegeben werden, erheben wollte, der würde, meines Erachtens, das Eine mit dem Andern verscherzen; denn das ist eine übernatürliche Sache, und wenn die Thätigkeit des Verstandes erschöpft ist, so bleibt die Seele in großer Trockenheit verlassen. Dieses ganze Gebäude gründet sich auf Demuth: mithin muß man auch, je mehr man sich Gott nähert, desto mehr in dieser Tugend zunehmen, wo nicht, so ist Alles verloren. Entschieden ist es eine Art Hochmuth, wenn wir uns selbst zu höheren Dingen erschwingen wollen, da Gott noch mehr als zu viel thut, wenn er uns, die wir so elend sind, näher zu sich kommen läßt. Man darf indessen das Gesagte nicht so verstehen, als dürfe man sich nicht emporschwingen mit den Gedanken, um über hohe, himmlische Dinge, über Gott, über seine erhabene Weisheit und über die großen Dinge in dem Himmel Betrachtungen anzustellen. Nur das sage ich wiederholt: es liegt viel daran, daß man den Geist nicht erhebe, wenn der Herr ihn nicht emporhebt; und sobald dieses geschieht, kann man es leicht wahrnehmen. Der voreilige Aufschwung ist für weibliche Personen noch schlimmer; denn der böse Feind könnte eine Verblendung einmischen.

2) Die zweite Stufe des Gebetes nennt man das Gebet der Ruhe. Hier ist es, wo die Seele sich zu sammeln beginnt und schon etwas Uebernatürliches berührt; denn von sich selbst kann sie dazu nicht gelangen, wenn sie sich auch noch so sehr anstrengt. Zwar scheint es, sie habe sich eine Weile in der Umtreibung des Rades — in Uebung des Ver-

standes — bemüht und die Röhren gefüllt; indessen steht doch das Wasser hier schon höher, folglich wird auch viel weniger gearbeitet, als da man aus dem Brunnen schöpfen mußte. Ich sage, das Wasser sei hier näher, weil die Gnade sich hier der Seele schon klarer zu erkennen gibt.

Dies ist nichts Anderes, als eine gewisse Einsammlung der Seelenkräfte, damit die Seele mit größerer Wonne von dem Troste Genuß habe; jedoch verlieren sich die gemeldeten Kräfte nicht und entschlafen nicht: der Wille allein wirkt hier so, daß er gefangen wird, ohne zu wissen wie. Er gibt sich blos darein, daß Gott ihn so gefangen nehme und fühlt, daß er ein Gefangener dessen sei, den er liebt. O Jesus, mein Heiland! wie viel thut deine Liebe! denn sie hält die unsere so gebunden, daß sie es ihr nicht frei läßt, zu selbiger Zeit etwas Anderes zu lieben, als dich allein! das Wasser der großen Güter und Gnaden, welche der Herr hier spendet, befördert das Wachsthum der Tugend unvergleichlich mehr, als in der vorigen Gebetsweise; denn die Seele hebt sich nun allmählig aus ihrem Elende empor und es wird ihr etwas Weniges von den Genüssen in der Glorie zu erkennen gegeben.

Die Ruhe und Sammlung der Seele spürt man hauptsächlich an der Befriedigung der Seelenkräfte, die in überaus großer, stiller Freude mit dieser Wonne verbunden ist. Was aber die Seele zur Zeit dieser Ruhe thun soll, ist nicht mehr, als daß sie sich sanft und ohne Geräusch eingesammelt halte. Der Wille lerne daher zu selbiger Zeit gütlich und weise verstehen, daß man mit Gott durch Gewalt nicht vertraulich handle, und daß die andrängenden Gedanken nur große Stücke Holz seien, die auf dieses Flämmchen unbescheiden gelegt werden und geeignet sind, dasselbe auszulöschen. Der Wille erkenne doch dieses und sage demüthig: Herr, was kann ich doch hier thun? wie reimt sich eine arme Magd zu einem solchen Herrn, die Erde zum Himmel? oder andere dergleichen liebeathmenden Worte, die sich hieher eignen. Wenn Gottes

Geist da ist, so bedarf es nicht viel Nachforschens und Erinnerns, auf daß Demuth und Scham über unsere Sünden in uns erweckt werde: der Herr selbst verleihet sie schon auf eine weit andere Weise, als wir sie mit unsern schlechten Betrachtungen zuwege bringen könnten; denn diese sind im Vergleiche mit der ächten Demuth und mit dem Lichte, welches der Herr hier eingibt, sämmtlich für Nichts zu rechnen. Das Licht Gottes beschämt einen so, daß man vor Scham vergehen möchte. Die Erkenntniß, daß wir von uns selbst nichts Gutes haben, zeichnet sich, wenn Gott dieselbe gibt, vor Allen aus. Je größer die Gnaden sind, desto größer ist die Erkenntniß; sie erregt ein großes Verlangen, in dem Gebete weiter fortzuschreiten und dasselbe wegen keiner Mühe und Arbeit, die vorfallen könnte, aufzugeben. Sie macht den Menschen zu Allem bereitwillig, begründet eine demüthige, mit Furcht gepaarte Sicherheit, die ewige Seligkeit zu erlangen, vertreibt unverzüglich die knechtische Furcht aus der Seele und bringt die kindliche Furcht zu immer größerem Wachsthum. Eine solche Seele spürt, daß in ihr eine Liebe gegen Gott, die gar nicht eigennützig ist, sich erhebe; sie verlangt nach der Einsamkeit, auf daß sie mehr Raum gewinne, dieses Gut ungestört zu genießen.

3) Auf der dritten Stufe will der Herr dem Gärtner so helfen, daß er gleichsam selbst Gärtner wird und Alles selbst verrichtet. Da tritt so zu sagen ein Schlaf der Seelenkräfte ein, welche sich zwar nicht gänzlich verlieren, aber auch nicht verstehen was sie thun. Die Wonne, Lieblichkeit und Ergötzung ist unvergleichlich größer als in dem vorhergehenden Zustande und kommt daher, weil der Seele das Wasser der Gnaden schon bis an den Mund reicht, sie kann nur nicht weiter gehen und weiß nicht, wie sie das thun soll. So möchte sie auch nicht gerne zurück, weil sie einer sehr großen Herrlichkeit genießt. Es ist ihr wie einem Sterbenden, der die geweihte Kerze schon in der Hand hat und dem wenig mehr fehlt, des

gewünschten Todes zu sterben. In dieser Todesangst genießt sie einer Lust und eines Trostes, der mit Worten nicht ausgesprochen werden kann. Dieß kommt mir nicht anders vor, als wie ein fast gänzliches Absterben an Allem, was in der Welt ist und als wie ein Genuß Gottes. Ich kann es nicht mit andern Worten vortragen und erklären. Die Seele weiß alsdann auch nicht, was sie thun soll; denn sie weiß selbst nicht, ob sie rede oder schweige, ob sie lache oder weine. Es ist eben eine glorreiche Verrücktheit, eine himmlische Thorheit, wo man die ächte Weisheit lernt und eine unbeschreiblich süße, ergötzliche Weise, Gottes zu genießen in der Seele.

Die Seelenkräfte sind hier zu nichts fähig, als sich mit Gott zu beschäftigen und es darf sich gleichsam keine regen. So können wir auch nicht machen, daß sie sich bewegen, wenn wir uns nicht mit Fleiß von der Wirkung Gottes abwenden wollen; obschon ich meine, daß auch dieses da nicht wohl geschehen könne. Wenn Gott der Seele ein so hohes Gut verleiht, so kann sie das Gemeldete sämmtlich wohl thun und noch weit mehr; denn das sind die Wirkungen desselben. Ich bemerke jedoch, daß sie es ohne alle Bemühung des Verstandes thue; denn dieser steht, wie mich däucht, blos voll Verwunderung da, indem er sieht, wie der Herr die Stelle des Gärtners so gut vertritt und demselben nicht zuläßt, daß er sich im Geringsten bemühe. Der Herr will, der Gärtner soll nun allmählig den Duft der Blumen riechen. Der Herr, als der vortrefflichste Gärtner und selbst der Schöpfer des Wassers, gibt durch eine einzige solche Heimsuchung, wenn sie auch nicht lange dauert, Wasser ohne Maaß. Was die arme Seele mit aller Mühe und Arbeit, mit aller Anstrengung des Verstandes vielleicht nicht erhalten konnte, das bringt der himmlische Gärtner in einem Augenblicke zu Stande; er macht, daß die Früchte wachsen und reif werden; und nun kann die Seele, weil es dem Herrn so gefällig ist, sich von ihrem Garten nähren. Aber der Herr gibt ihr noch nicht die Erlaubniß,

diese Früchte Andern auszutheilen; sie muß zuvor selbst viel davon essen, daß sie erstarke. Nicht blos hin und wieder darf sie davon gekostet haben; nicht ohne eigenen Gewinn und bevor sie die Frucht dem, der sie spendete, bezahlt hat, soll sie Andere retten und ihnen auf ihre Unkosten zu essen reichen, denn sonst könnte sie etwa selbst Hungers sterben.

Diese Gebetsweise ist ohne Zweifel eine Vereinigung der ganzen Seele mit Gott; scheint mit dem Gebete der Ruhe zwar eins zu sein, ist aber doch zum Theil davon verschieden; denn dort möchte die Seele, so lang sie mit Maria einer so heiligen Muße und Ruhe genießt, sich gar nicht rühren oder bewegen; in diesen Gebete aber kann sie zugleich Martha sein. Sie übt sich also gleichsam im thätigen und beschaulichen Leben zugleich, kann Werke der brüderlichen Liebe und standesgemäße Geschäfte verrichten, auch dabei lesen; obwohl solche Personen ihrer selbst nicht ganz mächtig sind und wohl merken, daß der beste Theil ihrer Seele anderswo sei. Es ist eben, als wenn wir mit Jemanden redeten und inzwischen redete uns ein Anderer von einer andern Seite an; denn da würden wir weder auf diesen, noch auf jenen recht acht haben können. Bei Allem, was ich von diesem letzten fließenden Wasser gemeldet habe, ist die Glorie und Ruhe der Seele sehr groß; der Leib wird merkbar dieser Freude und Wonne theilhaftig, und die Tugenden wachsen stark heran.

4) Der Herr gebe mir Gnade, um von dem vierten Wasser etwas zu sagen! Seine Gnade und Hülfe ist hier noch mehr als in dem vorigen nothwendig; denn dort hat die Seele noch Empfindung und ist noch nicht ganz gestorben. Aber hier gibt es gar keine Empfindung, sondern Alles ist lauter Genuß, ohne daß man versteht wessen man genießt.

Während die Seele Gott suchet, empfindet sie mit ungemeiner Wonne, daß sie gleichsam zerfließe. Ihre Sinne leisten ihr wenig Dienste, ja sie sind ihr vielmehr schädlich; denn sie hindern sie, daß sie nicht ganz nach ihrem Gefallen in Ruhe

bleiben kann. Sie bemüht sich vergebens zu reden, denn sie weiß kein Wort gehörig vorzubringen, und wenn sie es auch wüßte, so hat sie zum Aussprechen keine Kräfte; denn die gesammte äußere Stärke verliert und die innere mehrt sich, auf daß die Seele ihre Glorie um so besser genießen könne. Die Wonne, welche man dabei empfindet, ist, wie leicht zu schließen, ungemein groß. Zwar geht es, wie es wenigstens mir geschehen, anfänglich in so kurzer Zeit vorüber, daß man es, wenn es wenig andauert, nicht an den genannten äußern Zeichen und auch nicht an dem Unvermögen der äußern Sinne so genau unterscheiden kann; aber aus der Menge, aus dem Ueberflusse der Gnaden versteht man gut, daß die Klarheit der Sonne, welche geschienen hat, groß gewesen sein müsse, weil die Seele so schmolz.

Wir möchten nun auch von dem Innerlichen, was die Seele hier empfindet, reden. Wer es vermag, der thue es, denn man kann es nicht verstehen und noch viel weniger aussprechen. Als ich dieses nach der heiligen Communion, wo ich mich in diesem Gebete befunden hatte, schreiben wollte, dachte ich bei mir selbst, was doch die Seele zur selbigen Zeit thue? da sagte mir der Herr: Tochter! die Seele vernichtiget sich selbst und vergeht, damit sie besser in mich eindringe; sie ist es nicht mehr, die da lebt, sondern ich bin es; und weil sie das, was sie versteht, nicht begreifen kann, so versteht sie ohne zu verstehen. Wer dieses gekostet hat, dem wird es einigermaßen einleuchten; denn es kann nicht klarer gesagt werden, weil Alles, was hier vorgeht, so dunkel ist. Ich werde blos sagen dürfen, die Seele befinde sich recht nahe bei Gott, und davon bleibt in ihr eine solche Gewißheit, daß sie es dadurch glauben muß.

Anfangs wußte ich nicht, daß Gott in allen Dingen sei, und weil er mir so nahe schien, so hielt ich es für unmöglich, an seine Gegenwart nicht zu glauben: denn dies, daß ich seine Gegenwart verstanden habe, leuchtete mir klar ein. Ungelehrte

sagten mir, der Herr sei blos durch seine Gnade gegenwärtig; aber ich konnte es nicht glauben; denn, wie gesagt, mir schien, Er selbst wäre gegenwärtig: daher schwebte ich in Aengsten. Ein sehr gelehrter Mann aus dem Orden des glorwürdigen heiligen Dominikus benahm mir den Zweifel und sagte: Gott sei wahrhaft gegenwärtig, habe mit uns Gemeinschaft und theile sich uns mit. Dies hat mich sehr getröstet.

Von diesem Vereinigungsgebete bleibt die Seele so erweicht, daß sie gleichsam zerfließen und sich selbst vernichten möchte, nicht vor Schmerzen, sondern vor süßen Zähren, mit denen sie sich unbemerkt begossen fühlt; denn sie weiß nicht, wenn oder wie sie die Zähren vergossen habe; jedoch macht es mir eine große Freude, zu sehen, daß die Gewalt des Feuers mit einem Wasser, welches die Gluth vermehrt, gedämpft sei. Die Seele bleibt davon ungemein beherzt und muthvoll. Wenn man sie in selbigem Augenblicke wegen Gottes zu Stücken hauen wollte, so würde ihr das ein großer Trost sein. Da geschehen die muthigsten Versprechungen und heldenmäßige Vorsätze; da steigen die lebhaftesten Begierden auf; da wird der Abscheu gegen die Welt recht groß; da fängt man an, ihre Eitelkeit sehr klar zu erkennen; und dieß Alles geschieht mit weit größerem Nutzen, und auf erhabenere Weise, als bei den vorigen Gebetsstufen. So ist auch die Demuth mehr herangewachsen; denn die Seele sieht klar, daß all ihr Fleiß und alle ihre Anstrengung nicht hingereicht hätte, eine so überschwengliche hohe Gnade zu gewinnen; daß sie auch nichts gewirkt habe, um diese hohe Gnade zu behalten. Sie erkennt sich derselben ganz unwürdig und erkennt ihr Elend, weil sie an eine Stelle gekommen ist, wo die Sonne sehr helle einstrahlt und kein Spinnengewebe verborgen bleibt. Vor Verlangen, Gott zu loben, möchte sie gerne vergehen, und eben jetzt empfinde ich dieses in mir selbst.

Diese fruchtbare Wirkung bleibt eine geraume Zeit in der Seele. Sie erkennt jetzt klar, daß die Früchte kein Eigenthum

von ihr sind, und deßwegen darf sie, ohne für sich einen Mangel befürchten zu müssen, allmählig auch Andern davon mittheilen. Hier gibt sie Zeichen von sich, daß reiche Schätze des Himmels in ihr verwahrt liegen, sie spürt ein Verlangen, auch Andern die Schätze auszutheilen und Gott zu bitten, daß er sie nicht allein so reich lassen möge; sie wird, ohne es selbst deutlich zu bemerken oder von sich selbst etwas dabei zu thun, dem Nächsten nützlich.

Dieses ist der eben so kindlich einfache als klare Bericht der heiligen Theresia über die Stufen des Gebetes, den wir, mit Auslassung des minder Wesentlichen, wortgetreu gegeben haben [1]).

Drittes Kapitel.

Vom Almosengeben.

§. 195.

Stellung der Liebeswerke in diesem Zustande.

Durch die bisherigen Bereitungen werden die in Welt und Leiblichkeit verwachsenen Kräfte abgelöst, um, nachdem sie also beweglich und frei geworden, in rechter Ordnung ihre ungetheilte Richtung auf Gott und Göttliches zu erhalten. Aus der Bindung in dem Vielen geht der Weg zur Befreiung in dem Einen, durch die Ueberwindung dieses Vielen, das zuvor gebunden hielt; ehe daher die Nöthigung zu dem, was unter uns und um uns ist, in der Umkehr freies Streben wird zu dem, was über uns ist, muß zuvor in eigener Selbstüberwindung, was früher im Zwang geschehen, als selbst gegebene That sich wiederholen, um so durch die Liebe das Band des zwingenden Gesetzes auf immer zu zerreißen. Solches geschieht

1) Ihr Leben c. 10—14.

nur in der Uebung der Liebeswerke. Der in der Rechtfertigung dem Weinstock Eingepfropfte fastet und betet nicht nur wie der Herr, sondern er wandelt auch Gutes thuend auf Erden. Die Liebe in gerader Richtung zu Gott aufsteigend ergießt sich nun einem befruchtenden Regen gleich über die Erde. In Unterstützung der Armen, in Pflege der Kranken, in Zurechtweisung und Tröstung der Brüder, da soll sich die Selbstverläugnung weiter üben, da jener Gebetsgeist erstarken, der Alles für und in und wegen Gott thut.

§. 196.

Eintheilung der Liebeswerke.

Bezieht man das Almosengeben auf eine der drei theologischen Tugenden insbesondere, so ist es eine Wirkung der Liebe. Die christliche Mildthätigkeit stammt nicht aus Fleisch und Blut, sondern ist aus Gott geboren. Gott im Menschen liebt.

Die Kirche, diese personificirte Charitas, ist wie sonst so auch hier für den Einzelnen Vorbild und Wegweiser. Sie spricht mit ihrem Haupte: kommet Alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will Euch erquicken. Von dem Almosensammeln der Apostel bis auf den heutigen Tag hat sie die Armen nicht vergessen. Alle die Stiftungen und Spitäler, die der Wohlthätigkeitssinn unserer Tage nicht einmal erhalten, sondern höchstens berauben kann, sind unter ihrer umschattenden Fürsorge aufgeblüht. Von ihr gesegnet eilten Johann von Matha und seine Ordensgenossen nach Marocco und Spanien, um die in der Gefangenschaft der Mauren schmachtenden Christen loszukaufen. Und von Aussendung des ersten Glaubensboten bis zur Aussendung des letzten Missionärs hat sie ihre Sorgfalt für die geistigen Bedürfnisse der Menschheit an Tag gelegt.

Gehen wir von diesem allgemeinsten Begriff des Almosen-

gebens aus, so ergibt sich eine zweifache Art desselben, entsprechend der doppelten Noth des Dürftigen. Diese ist nemlich entweder eine leibliche oder geistige, und darum zerfällt uns das Almosengeben in die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit. Diese Werke sind aber nach einer alten Eintheilung folgende. A. Werke der leiblichen Barmherzigkeit: 1) die Hungrigen speisen; 2) die Durstigen tränken; 3) die Fremden beherbergen; 4) die Nackten bekleiden; 5) die Kranken besuchen; 6) die Gefangenen erlösen; 7) die Todten begraben. B. Werke der geistigen Barmherzigkeit: 1) die Sünder bestrafen; 2) die Unwissenden belehren; 3) den Zweifelhaften rathen; 4) die Betrübten trösten; 5) das Unrecht mit Geduld ertragen; 6) denen, die uns beleidigen, verzeihen; 7) für die Lebendigen und Todten Gott bitten.

§. 197.

Von den Werken der Barmherzigkeit im Allgemeinen.

1) Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch einander liebet, wie ich euch geliebet habe, daß auch ihr euch einander liebet. Joh. 13, 34. Diese Worte müssen gleichsam als Aushängeschild diesem Capitel vorangestellt werden, denn immer ist er das Vorbild, der die neunundneunzig Gerechten in der himmlischen Au verließ und dem einen verirrten Schafe in die Noth und den Jammer dieses Erdenlebens folgte, um es zu retten; er, der will, daß Alle selig werden, er, der als Licht in der Finsterniß leuchtete; er, der kein höheres Gebet kannte als: bewahre sie vor dem Bösen und heilige sie in der Wahrheit. Die Liebe, die in ihm, dem Weinstock, lebte, sie hat sich auch in die Zweige ergossen und auch sie werden ein Licht den Irrenden, ein Stab den Schwachen, eine Arznei den Kranken, eine Hülfe den Bedrängten. Die Lehre vom Gekreuzigten verkünden sie, damit sein Blut an keiner Seele verloren gehe. Durch die Schulen Europas möchte Franz Xaver

wandern und ihnen aus allen Kräften zurufen: ach wie viele Seelen gehen hier aus eurer Schuld zu Grunde, während euch ein eitler Dunst der Ehre die Sache Jesu Christi und die schreckliche Strafe derjenigen vergessen macht, welche das ihnen anvertraute Pfund vergraben. Um Gold und Reichthümer wagt die Welt Alles, keine Mühe, keine Anstrengung ist ihr um diesen Preis zu groß. Sollten aber die Kaufleute mehr Muth als die Missionäre haben? Sollte ich auch das Heil nur eines Einzigen bewirken, so würde ich mich für alle meine Arbeiten und Gefahren, womit man mich schrecken will, überflüssig belohnt halten (Franz Xaver). Es ist derselbe brennende Eifer, der sich freut und frohlockt, wenn er ein Schlachtopfer wird über dem Opfer und Dienst des Glaubens. Philip. 2, 17. Es ist dieselbe Liebe, die voll Trauer und Schmerz selbst verworfen sein möchte, wenn sie Andere retten könnte. Röm. 9, 3. Die Liebe aber, die in ihnen glüht, hat sich an jener entzündet, die ihr Leben gab für ihre Schafe; das Licht, das von ihnen ausstrahlt, es ist ein Reflex jenes Gestirnes, das alle andern an Hoheit überstrahlt, durch das alle Bande der Bosheit gebrochen, die Unwissenheit vernichtet, die alte Herrschaft zerstört wurde [1]). Dieselbe Liebe aber, die Niemanden Aergerniß gibt, weder Juden noch Heiden, noch der Kirche Gottes, I. Corth. 10, 32, die sich vielmehr zu Jedermanns Knecht macht, um desto Mehrere zu gewinnen, die mit den Schwachen schwach, Allen Alles wird, um Alle selig zu machen, I. Corth. 9, 22, sie ist auch voll Ernst, wo es Noth thut. Den Blutschänder übergibt sie dem Satan zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Gerichtstage. I. Corth. 5, 5. Und wiederum leuchtet aus diesem Wirken der Geist von Innen heraus, der die Kinder

---

1) Quoniam Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei, in facie Christi Jesu. II. Cor. 4, 6.

zu sich kommen ließ und die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb, der das geknickte Rohr nicht brechen wollte und über die Pharisäer das dreimalige Wehe rief. Die Liebe verbindet endlich mit all ihrem Streben für das Heil des Nächsten die Fürbitte zu Christus, daß er sich reife Früchte der Gerechtigkeit in den Seinen erziehen wolle. Phil. 1, 3—11 [1]). Dabei will sie voll Duldsamkeit nichts erzwingen, verzweifelt bei allem Anscheine der Nichtbesserung an keines Menschen Rettung, trägt den Trotzigen mit ungebeugter Langmuth und hält dem Unbußfertigen den Rückweg zum Guten mit weiser Schonung offen.

2) Obgleich die geistlichen und ewigen Angelegenheiten das erste Augenmerk der Güte sind, so läßt sie doch auch keinen Anlaß unbenützt, zeitliches Elend in Andern zu heben, wenn es sich heben läßt; zu mildern, wenn es sich nicht heben läßt; zu entfernen, wenn es drohend ist und in Segen zu verwandeln, wenn es sich verwandeln läßt. Sie weint mit den Weinenden, um die Thränen des Andern zu versüßen und trocknet sie, wenn sie sie trocknen kann. Es ist Charakter des Gütigen, die fremde Noth leicht wahrzunehmen, sie nicht zweimal an das mitleidende Herz anschlagen zu lassen, sondern sie sogleich als seine eigene anzusehen und mit der nemlichen Energie zu heben, als wenn sie seine eigene wäre. Die Güte gibt schon, ehe sie gibt, weil das im Antlitz glänzende Wohlwollen die Hülfe ankündigt, ehe sie werden kann. Sie gibt zweimal, indem sie schnell gibt. Seneca hatte das Ideal dieser Güte erblickt, als er schrieb: ingratum est beneficium, quod diu inter manus dantis haesit, quod quis aegre dimittere visus est, et sic dare, tanquam eriperetur. Gratissima autem sunt beneficia, parata, facile occurrentia, ubi nulla mora fuit, nisi in accipientis verecundia. Was die Hülfe verzögere, sei nie der Geber, nur der Empfänger.

1) Wir glauben, daß die Fürbitte für die Lebenden und Verstorbenen besser im 3ten Theil, wo von der Kirche die Rede ist, besprochen werde.

Zeitliches Elend heben oder mildern ist dem Christen nichts Geringeres als Gottesdienst, und die erquickten sichtbaren Brüder sind so viele redende Beweise, daß man den unsichtbaren Gott lieb hat. I. Joh. 3, 17; 4, 20. Zeitliches Elend heben und mildern ist dem Christen nichts Geringeres, als Christum selber in seinen Gliedern gespeist, getränkt, bekleidet ꝛc. zu haben. Math. 25, 33—40.

Es ist also keine Unehre für die fromme Güte, zeitliches Elend zu heben oder zu mildern, denn als Güte hilft sie, wo sie kann, und als fromme Güte thut sie im Blicke zu Gott und im Geiste der Ewigkeit, was sie für Andere thun kann; und wenn sie durch sich nicht helfen kann, da schämt sie sich der Empfehlung und der Sammlungen für Arme nicht. Paulus selber empfahl den Onesimus seinem Herrn und ermunterte zu Collekten für die dürftigen Glaubensgenossen. In beidem ist er ein Bild der Güte. Auch darin ist er ein Bild der Güte, daß er sich mit Handarbeit seinen Lebensunterhalt und ein Linderungsmittel fremder Noth erwarb. Von seinem Schweiße lebte er und die Armen. Wenn Ludwig XIV. mit Grund sagen mußte: meine Almosen sind neue Volkslasten, so dürfte die Güte sagen: mein Almosen ist kein Almosen; denn der Empfänger weiß nicht, daß er Almosen empfangen hat; er sieht keine Spur des Mitleidens in der Gabe, keine Spur von Dankforderung im Geber.

Die Güte, die Almosen spendet, spendet es auch dem Fremdlinge, sobald ihn seine Lage und sein Bedürfniß dem liebenden Gemüthe zum Nächsten macht, denn er ist Mensch und bedarf Hülfe: du sollst den Fremdling lieben, wie dich selbst, denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Egypten. II. Levit. 19, 34: euer Gott hat die Fremdlinge lieb, daß er ihnen Speise und Kleider gebe. Darum sollt ihr auch die Fremdlinge lieben, denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Egypten. Deuteronom. 10, 18. 19. Wenn nun aber der Israelit, im Fremdlinge sich erblickend, das Bedürfniß stillt, um wie viel

mehr wird der Christ, in dem Fremdlinge Christum erblickend, Christum in dem Fremdlinge beherbergen und pflegen? Die Güte, die Almosen spendet, weiß auch im Gefangenen Christum zu erquicken [1]).

Die Güte begnüget sich damit nicht, daß sie für äußeres, in die Sinne fallendes, um Hülfe schreiendes Elend stets ein offenes Herz und eine offene Hand hat, um auf der Stelle Samaritersdienste zu thun; sie spähet gerne die geheime Noth aus, die sich entweder aus Scham verbirgt, oder aus Uebermaaß der Empfindung nicht laut werden kann; hat einen scharfen Blick, besonders für Seelenleiden, die keinen Freund, für Gewissensleiden, die keinen Arzt haben, für Herzenswunden, die einwärts fressen. Wer die leidende Menschheit nur in Spitälern, in Arbeitshäusern kennt, kennt nur die Oberfläche der Leiden. Die christliche Güte spürt Krankheiten auf, für welche die Leibärzte keinen Namen und die Apotheken keine Arznei haben, und erquickt, wie ein Engel Gottes, wo nicht durch Hülfe, doch durch Mitgefühl und Anweisung auf das Land der ganzen Hülfe.

Aber nicht nur ist es der Güte eigen, die drückende äußere oder innere Last des Bruders zu heben, oder wenigstens zu erleichtern und die kommenden zu entfernen; sie erfreuet auch außer dem Nothfall und ist sinnreich in Erfindung neuer Freuden, und noch sinnreicher in der Erfreuungsweise, ist eine Freudenschöpferin, wie Gott; sie überrascht mit unerwarteten Freuden, die sie lange im Stillen bereitet hat; sie gibt ohne Prunk und Geräusch, sie weiß mit Christus das Wasser der Freude in Wein zu verwandeln; sie weiß bei den Ehrenhülfen wie bei den Nothhülfen die Scham des Empfangenden zu schonen und seinem Danke auszuweichen; legt ungesehen die Gabe dem Dürftigen in den Schoos und läßt es die Linke nicht wissen, was die Rechte gibt, Math. 6, 1–4, ein Bild ihres Gottes, der die Liebe ist, I. Joh. 4, 8, ein

---

1) Sailer führt hier das schöne Beispiel von Lord Houward an. Wir erinnern zugleich an den Orden der Trinitarier, gedenken übrigens im 3ten Theil, in der Lehre vom Staat, auf diesen Punkt zurückzukommen.

Bild dessen, der wohlthuend umherging, act. 10, 38, und wohlthuend selbst sein Leben opferte, I. Joh. 3, 16; und belebt von dem Grundsatze: geben ist seliger als nehmen, act. 20, 35, sie ist stets rüstig, nicht nur ihre Lebensbequemlichkeiten, sondern auch das Leben zum Besten Anderer aufzuopfern, um ihrem Vorgänger gleichförmig zu werden. I. Joh. 3, 16.

Weil die Güte Großmuth genug hat, das Leben für die Andern zu opfern, so läßt sie sich durch keine Furcht vor Ansteckung, keine Todesgefahr abhalten, sich der hülflosen und verlassenen Kranken und Sterbenden eben deßwegen mit besonderer Zartheit anzunehmen, weil sie die verlassensten sind.

Weil die Güte Großmuth genug hat, das Leben für Andere zu opfern, so stirbt das Wohlwollen nicht mit dem geliebten Menschen, sondern dehnt sich über Leiche und Grab und die ganze Zeitlichkeit aus. Man hat gestritten, ob es Pflichten gegen Menschen, die nicht mehr sind, geben könne[1]; aber die Liebe hat den Streit glorreich entschieden: wenn mich der Todte nicht mehr verpflichten kann, so bindet mich der Lebende, ich meine, der Geist der Liebe, der nie stirbt, so spricht der Christ. Also: die Liebe ist 1) ehrerbietig gegen den abgeschiedenen Geist, der die todte Hülle beseelt hatte, und begleitet und vertraut dieselbe ihrer Mutter, der Erde an: so erfüllt sie, was sie Pflicht der Begräbniß nennen. Tobias, der sein Mahl verließ, um die Todten zu begraben, ist uns ein Bild und ein Muster dieser Liebe. Die Liebe empfiehlt 2) im Glauben an Unsterblichkeit und Auferstehung den abgeschiedenen Geist der ewigen Liebe, daß sie ihn reinige, und mit sich vereinige, und erfüllt so die Pflicht der Fürbitte. II. Machab. 12, 41—46. Die Liebe ehrt 3) das Andenken des zurückgelassenen guten Beispiels und stellt es durch Nachahmung lebendig dar und macht

1) Sailer, dem die in N. 2. stehenden schönen Worte zugehören, behandelt unsers Bedünkens diesen letzten Punkt mehr vom allgemein christlichen, als specifisch katholischen Standpunkt. Es ist alles wahr, was er sagt, wir werden es aber im 3ten Theil concreter zu fassen suchen.

es in Nachbildern wirksam, wenn gleich das Vorbild schon lange verschwunden ist. Die Liebe ehrt 4) den letzten Freiheitsakt des Lebenden und thut mehr, als Gerechtigkeit und Billigkeit fordern, um den letzten Willen des Verstorbenen geltend zu machen. Sollte Jemand 5) den guten Namen des Verstorbenen durch Lüge schwarz machen, so rettet die Liebe dessen Ehre, als wenn er noch bei Leben wäre, vorausgesetzt, daß sie Mittel besitzt, das Gegentheil zu erweisen und die Lüge zu entkräften [1]).

Sind so die Werke der Barmherzigkeit im Allgemeinen charakterisirt, so werden wir im Folgenden noch einige Punkte, die genauere Angabe verdienen, übrigens unter Voraussetzung dieses, hervorheben.

§. 198.

Die Pflicht des Almosengebens.

Es ist Pflicht für Jeden, den Dürftigen aus Kräften zu unterstützen.

1) Die Ertheilung von Almosen ist ein Akt der Liebe. Dasselbe Gesetz, welches daher die Aktualisirung der Liebe gebietet, gebietet auch das Almosengeben. „Wer die Güter dieser Welt hat und doch, wenn er seinen Bruder Noth leiden sieht, sein Herz vor ihm verschließt, wie bleibet die Liebe Gottes in ihm? I. Joh. 3, 17 [2]). Hat der Geber daher Ueberfluß (quod superest date eleemosynam Luc. 11, 41.) und leidet der Empfänger Noth, so ist Almosenspendung geradezu Pflicht". Wenn du bekennst, daß dir (die zeitlichen Güter) von Oben zugekommen seien, ist da Gott ungerecht, weil er seine Gaben ungleich vertheilt? Warum hast du

---

1) Sailer, christl. Moral II. 349.

2) Affectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit. Ambr. de off. l. 1. c. 30.

Ueberfluß, während jener bettelt, außer darum, daß du das Verdienst einer guten Austheilung erlangest, während jener mit der Krone der Geduld geziert wird? Es ist das Brod des Hungrigen, das du besitzest; es ist das Kleid des Nackten, das du in deinem Schranke bewahrst; es ist der Schuh des Unbeschuheten, der dir verschimmelt; es ist das Geld des Dürftigen, das du vergräbst. Deßwegen sündigst du so oft, als du zu geben im Stande bist [1]).

Es müssen jedoch die Begriffe Ueberfluß und Noth noch näher bestimmt werden. Zum Ueberfluß gehört nicht nur, daß Einer mehr hat, als er für seine Person nothwendig braucht, sondern er muß auch mehr besitzen, als ihm zum Unterhalt derer nöthig ist, die seiner Obhut anvertraut sind. Sodann ist schon Oben angegeben worden, daß man unter dem Nöthigen nicht nur das zum Leben überhaupt, sondern auch zum standesgemäßen Leben Erforderliche versteht. Wer also so viel besitzt, daß er nach verständiger Schätzung sagen kann, ich habe mehr, als ich wirklich benöthigt bin [2]) (nec oportet, quod consideret omnes casus, qui possunt contingere in futurum; hoc enim esset de crastino cogitare, quod dominus prohibet, sagt Thomas), ist zum Almosengeben verpflichtet. Ist aber Jemand so der Liebe voll, daß er auch von dem, was zu seinem standesgemäßen Leben gehört, sich entzieht, um es den Armen zu geben, so ist dieses keine Pflichtleistung, sondern die Erfüllung eines Rathes.

Dem Dürftigen gegenüber wird das Almosengeben Pflicht, wenn er in der Noth ist. Die Noth kann aber eine dreifache sein. Eine äußerste ist sie, wenn ohne Hülfeleistung Tod oder Verstümmlung droht, eine schwere, wenn ohne Unterstützung ein großes Uebel, wie Gefangenschaft, Schande,

---

1) Basilius hom. sup. Luc. 12. destruam horrea mea.

2) Es ist eine von Innocenz XI. num. 12. verworfene Proposition: „vix in saecularibus invenies, etiam in regibus, superfluum statui: et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui.

Verlust des Amtes, Elend erfolgt. Die gemeine, in der sich die gewöhnlichen Bettler befinden, ist jene, welche zwar Beschwerden mit sich bringt, ohne daß sie jedoch das Leben unerträglich macht. In der äußersten Noth ist Jeder unter einer Todsünde zum Almosenreichen verpflichtet, und zwar nicht nur von seinem Ueberfluß, sondern auch von dem, was zum standesgemäßen Leben nothwendig ist. Das Leben des Nebenmenschen ist nemlich mehr werth als das standesgemäße Auskommen. Wer die Mildthätigkeit des heil. Carl Borromäus während der Pestzeit kennt, der seine Dienerschaft entließ, seine Hauseinrichtung bis auf die Vorhänge in seinen Gemächern verkaufte, weiß, wie dieses zu verstehen ist. In einer solchen Noth sollen die standesgemäßen Bedürfnisse aufs Allernothwendigste eingeschränkt werden. Das zum standesgemäßen Leben Gehörige ist nemlich nicht ein Eines, Untheilbares, sondern ein Mannigfaltiges, von dem sich Manches wegnehmen läßt.

Ist zwar Jeder unser Nächster, der in der Noth ist, so hat doch im Collisionsfall der Verwandte und Fromme [1]) den ersten Anspruch auf unsere Hülfe. Die Verwandten sind schon durch die Natur an uns gewiesen und wer daher für

---

1) Ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas. Melius est enim, ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere, aut alicui postulare subsidium necessitati: non tamen ut illi ditiores eo fieri velint, quod tu potes conferre inopibus; causa enim praestat, non gratia. Neque enim propterea te Domino dicasti, ut tuos divites facias: sed ut vitam tibi perpetuam fructu boni operis acquiras, et pretio miserationis peccata redimas tua. Putant se parum poscere? Pretium tuum quaerunt, vitae tuae fructum adimere contendunt, et se juste facere putant. Et accusat quod eum divitem non feceris, cum te ille velit aeternae vitae fraudare mercede. De off. l. 1. c. 30. Ferner: Consideranda etiam in largiendo aetas atque debilitas, nonnunquam etiam verecundia, quae ingenuos prodit natales, ut senibus plus largiaris, qui sibi labore jam non queunt victum quaerere. Similiter et debilitas corporis, et haec juvanda promptius. Tum si quis ex divitiis cecidit in egestatem: et maxime si non vitio suo, sed aut latrociniis, aut proscriptione, aut calumniis, quae habebat, amisit. Ambros. l. c.

die Seinigen und Hausgenossen keine Sorge trägt, hat den Glauben verläugnet und ist ärger als ein Ungläubiger. I. Timoth. 5, 8. Wie sehr aber auf den Frommen vor dem Sünder Bedacht zu nehmen ist, lehrt die Schrift: „Gib dem Barmherzigen und nimm dich der Sünder nicht an." eccl. 12, 4. So sind auch Bischöfe, Pfarrer, überhaupt Geistliche mehr als Andere zum Almosengeben verpflichtet. Der Unterschied zwischen Geistlichen und Laien in dieser Beziehung liegt aber besonders darin, daß erstere verbunden sind, die ihnen untergebenen geistig und leiblich Dürftigen aufzusuchen, cum praecepto divino mandatum sit omnibus quibus animarum cura commissa est . . . pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere. cfr. Trd. Den Laien (die Regierungen ausgenommen) liegt diese Pflicht nicht ob: non tenetur homo per mundum quaererc indigentes, quibus subveniat, sed eis, qui sibi occurrunt, misericordiae opus impendere (Thom. 2, 2. q. 71. a)[1]).

2) Ein anderer bedeutender Punkt ist, man soll von dem Seinigen geben, bei dessen Besprechung die Frage beantwortet werden muß, ob man auch von ungerechtem Gute Almosen geben darf? Es ist gewiß eine wortgetreue Exegese, an die Legende vom heil. Crispinus erinnernd, wenn nach dem Berichte des heil. Augustin (serm. de verb. dom. 1. 35. cap. 2.) Einige die Worte: machet euch von dem ungerechten Mammon Freunde, so auslegten, daß sie sich fremdes Eigenthum aneigneten und davon Almosen gaben, in der Meinung dadurch erfüllen sie das Gebot Christi buchstäblich. In der Kirche gilt hingegen der Grundsatz, daß man nur von dem Seinigen Almosen geben dürfe, denn nur das kann ich ver-

1) Ecclesiastici tenentur erogare de reditibus beneficiorum quidquid superest eorum sustentationi; sufficit tamen Episcopis dare pauperibus quartam partem, aliis vero beneficiatis simplicibus quintam vel sextam, ut dicunt Viva et Ronc., modo alia applicent in alios pios usus. Liguori l. 3. n. 32.

schenken, was mir gehört. „Ehre den Herrn mit deiner Habe." proverb. 3, 9 [1]).

Doch gibt es Ausnahmen. Thomas nimmt an, daß ein Gut auf dreifache Weise ungerecht erworben werden könne. Einmal ist das einem Andern genommene rechtmäßige Eigenthum ungerechtes Gut. Da dieses der Dieb nicht behalten darf, sondern restituiren muß, so kann von diesem kein Almosen gegeben werden. Zweitens ist etwas ungerecht erworben, wenn sowohl der Geber als der Empfänger eine Ungerechtigkeit vollbracht haben, wie dieses bei der Simonie der Fall ist. Der Letzte darf es nicht behalten, der Erste hat durch seine strafwürdige That ebenfalls den Anspruch auf dasselbe verwirkt; hier gibt es also keine Restitutionspflicht, dafür aber tritt die Pflicht des Almosengebens ein. Drittens ist das turpe lucrum ungerecht erworben. Hier muß man jedoch unterscheiden. Der Erwerb selbst, daß das Weib Geld nimmt, ist keine Ungerechtigkeit, sondern dieses, daß sie es für Hurerei nimmt. Obwohl daher das turpe lucrum ungerecht erworben ist, kann sie es dennoch behalten und von ihm Almosen geben [2]). Hieher gehört auch der im Würfelspiel gemachte Gewinn. Dieser Gewinn ist förmlich ungerecht und muß restituirt werden, wenn er Minderjährigen, Wahnsinnigen, Betrunkenen ꝛc. abgenommen wurde, oder wenn Einer einen Andern in der Absicht ihn auszuziehen zum Spiel verleitete, oder ihn betrogen hat. In diesen Fällen darf der Gewinn auch nicht zu Almosen verwendet werden. Ferner ist hier von großer Bedeutung, ob das Würfelspiel durch die weltliche Gesetzgebung verboten ist. In diesem Fall ist der Gewinn ungerechtes Gut und muß restituirt werden. Wurde ich

---

1) Dicit tibi deus: jussi ut dares, sed non de alieno. Si habes, da de tuo; si non habes quod des de tuo, melius nulli dabis, quam alteros spoliabis. Aug. serm. 178. alias 19.

2) Ueber das Almosengeben der Frau, der Kinder und des Hausgesindes vergleiche die Lehre von den Restitutionen.

aber von einem zu verbotenem Würfelspiel verleitet und habe ich ihm eine Summe abgewonnen, so hat er, weil das Würfelspiel verboten ist, kein Anrecht auf Restitution; ich darf sie aber auch nicht behalten und soll sie darum auf Almosen verwenden [1]).

Ein Haupthinderniß der Wohlthätigkeit und des Almosengebens, besonders in unsern Tagen, ist jene Aengstlichkeit, die glaubt, die eigene Existenz dadurch zu gefährden; jene Schwachgläubigkeit, die zwar annimmt, daß es einen Gott gebe, aber nicht davon durchdrungen ist, daß er den Trunk Wassers nicht unbelohnt läßt. Welcher Glaube, welches Gottvertrauen beseelte hingegen den heiligen Bischof von Carthago, der Gut und Blut hingab, und den Lohn und die Zinse in der andern Welt erwartete [2])!

---

1) Thom. 2. 2. 32. 7. ad 2.

2) Si vereris et metuis, ne, si operari plurimum coeperis, patrimonio tuo larga operatione finito ad penuriam forte redigaris, esto in hac parte intrepidus, esto securus. Finiri non potest, unde in usus Christi impenditur, unde opus coeleste celebratur. Nec hoc tibi de meo spondeo, sed de sanctarum scripturarum fide et divinae pollicitationis auctoritate promitto. Nachdem er nun die Stellen prov. 28. 27., II. Cor. 9, 10—12, Math. 6, 31—33. angeführt, fährt er fort: Metuis, ne patrimonium tuum forte deficiat, si operari ex eo largiter coeperis, et nescis miser, quia dum times, ne res familiaris deficiat, vita ipsa et salus deficit, et dum, ne quid de rebus tuis minuatur, attendis, non respicis, quod ipse minuaris, amator magis mammonae quam animae tuae, ut dum times, ne pro te patrimonium tuum perdas, ipse pro patrimonio tuo pereas. Et ideo bene apostolus clamat et dicit: nihil intulimus in hunc mundum, verum nec auferre quid possumus. Habentes itaque exhibitionem et tegumentum his contenti simus. Qui autem volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in muscipulam et desideria multa et nocentia, quae mergunt hominem in perditionem et in interitum. Radix enim omnium malorum est cupiditas, quam quidam appetentes naufragaverunt a fide et inseruerunt se doloribus multis. I. Tim. 6, 7—10. Metuis, ne patrimonium tuum forte deficiat, si operari ex eo largiter coeperis? Quando enim factum est, ut justo possent deesse subsidia, cum scriptum sit: non occidet fame Dominus animam justam? prov. 10, 3. Helias in solitudine corvis ministrantibus pascitur, et Danieli in lacu ad leonum praedam jussu regis incluso prandium divinitus apparatur, et tu

§. 199.

Brüderliche Zurechtweisung.

Die brüderliche Zurechtweisung besteht in einer Ermahnung, durch welche der Zurechtweisende den Nächsten von einer Sünde abzuhalten sucht.

1) Um die rechte Ordnung in diese Materie zu bringen, gehen wir mit Thomas von einer doppelten Betrachtung der Sünde aus. Die Sünde kann nemlich blos ihrem Vollbringer zum Verderben sein, oder aber auch Andern und der Gesellschaft, sofern diese durch sie Nachtheil erleidet oder geärgert wird. Diesem doppelten Charakter der Sünde entsprechend ist auch die Zurechtweisung eine doppelte. Jene Mahnung, welche den Sünder von seinem eigenen Verderben retten will, ist die brüderliche Zurechtweisung im engern Sinn [1]), wie sie, ein Ausfluß der Liebe, hier besprochen wird. Von dieser Zurechtweisung unterscheiden wir jene, die ein Akt

---

metuis, ne operanti tibi et Dominum promerenti desit alimentum, quando ipse in evangelio ad exprobrationem eorum, quibus mens dubia est et fides parva contestetur et dicat: adspicite volatilia coeli etc.... Volucres Deus pascit, et passeribus alimenta diurna praestantur, et quibus nullus divinae rei sensus est, eis nec potus nec cibus deest. Tu christiano, tu Dei servo, tu operibus bonis dedito, tu domino suo caro aliquid existimas defuturum? Cyprian de opere et eleemosynis c. 9—11.

1) Schön heißt diese Correktion eine brüderliche, denn sie ist keine väterliche, die auch körperliche Strafen verhängen kann; sie ist keine Predigt vor den Mächtigen, kein non licet im Munde Johannes vor Herodes, kein Donnerwort des Propheten Nathan vor David; sie ist noch weniger eine Bestrafung durch die Handhabung der öffentlichen Gesetze; sie ist brüderliche Ermahnung, Warnung, Correktion. Brüderlich nach Ursprung, denn sie kommt aus dem rein liebenden Bruderherzen; brüderlich nach Ton, Accent, Weise, wenigstens bei denen, die mehr schwach als böse sind, und von der Sünde blos übereilt werden; sie spricht nichts aus, als nur den Geist der Gelindigkeit; sie bleibt brüderlich, auch wenn sie sich im Ernste ankünden, schärfer auslassen und tapfer ausschelten muß — den Halsstärrigen und den Verführer, um ihnen den Mund zu stopfen. Sailer l. c. 2. S. 337.

der Gerechtigkeit auf jene Sünde gerichtet ist, die das Verderben Anderer und des Gemeinwesens zur Folge hat.

Weil es sich bei dieser letztern nicht nur um den Nachtheil des Sünders selbst, sondern auch Anderer oder einer ganzen Genossenschaft handelt, so ist hier die Pflicht der Zurechtweisung und Bestrafung eine unbedingte. Die brüderliche Zurechtweisung im engern Sinn setzt sich immer das Ziel, den Nächsten zu bessern. „Stelle deinen Nächsten zur Rede,... daß er es nicht wiederhole. Jes. Sir. 19, 14. Ist daher deutlich zu erkennen, daß keine Besserung bezweckt werde, ja daß vielleicht durch die Mahnung das Gegentheil geschieht, so kann und soll sie auch unterbleiben. Anders bei der Bestrafung; Besserung ist hier allerdings auch Zweck, aber weder der einzige noch der hauptsächlichste. Dieser liegt vielmehr darin, das durch die Sünde angerichtete Unheil zu sühnen. Will sich darum der Sünder nicht bessern, so kann man ihn durch Strafen Andern gegenüber wenigstens unschädlich machen und zum Abstehen von seiner Sünde zwingen [1]). Das ist die Aufgabe der Vorgesetzten [2]). Denn darum werden Wächter, nemlich Vorgesetzte des Volkes, in den Kirchen aufgestellt, daß sie durch Zurechtweisungen die Sünder nicht schonen. Und an die Läßigen unter ihnen ergeht das Wort des Sehers: „jener zwar wird in seiner Sünde sterben, sein Blut aber werde ich von der Hand des Wächters fordern. Ezech. 33 [3]).

Es ist übrigens daraus nicht zu schließen, als ob nur die Vorgesetzten unter einer Sünde zur brüderlichen Zurechtweisung verpflichtet seien. Sofern sie blos in Ermahnung und Warnung besteht, ist Jeder, und zwar nach Umständen,

1) Thom. 2. 2. q. 33. a 6.

2) Praelati et magistratus tenentur aliquando inquirere subditorum peccata, ut corripiantur: non tamen multum, et curiose de aliquo in particulari rogare debent; nisi is speciale ejus signum dederit: neque facile admittere accusatores spontaneos; quia illi specie boni communis saepe se quaerunt. Liguori l. 3. n. 42.

3) cf. Aug. 1. de civit. dei cap. 9.

unter einer Todsünde verbunden. Thomas führt, dem heiligen Augustin folgend, eine dreifache Unterlassung dieser Pflicht an. 1) Die Unterlassung ist keine Sünde, vielmehr verdienstlich, wenn Liebe die Ursache derselben ist. „Schont Jemand die Sünder und unterläßt es, sie zu rügen und zurecht zu weisen, entweder weil er eine gelegenere Zeit dazu abwartet, oder weil er fürchtet, daß sie hiedurch noch böswilliger werden, oder andere Schwächere abhalten, zu einem guten und frommen Leben sich anleiten zu lassen, und sie bedrängen und vom Glauben abwenden: so scheint dieses nicht sowohl Eingebung des Eigennutzes, als vielmehr Umsicht der Liebe [1].“ 2) Ist der Grund der Unterlassung aber nicht Liebe, sondern liegt er in den eigenen Banden der Begierlichkeit, in jener Schwäche, die an Schmeicheleien und menschlichen Ansichten Wohlgefallen findet, und das Urtheil der Welt, die Marter und den Tod des Fleisches fürchtet, so ist die Unterlassung der Zurechtweisung Todsünde. (Versteht sich, wenn der Nächste dadurch von einer Todsünde abgehalten werden könnte.) [2]) 3) Eine läßliche Sünde hingegen ist sie, wenn Furcht und Eigenliebe den Menschen von der Ermahnung abhalten, aber doch nicht so, daß diese über die Nächstenliebe in der Art das Uebergewicht hätten, daß er auch dann von ihr abstehen würde, wenn er einsähe, er könnte den Bruder retten [3]).

---

1) Gar zu ängstlich soll man jedoch nicht sein, sunt enim bonae correptiones et plerumque meliores quam tacita amicitia. Et si laedi se putat amicus, tu tamen corripe; et si amaritudo correctionis animum ejus vulneret, tu tamen corripe, ne verearis: „tolerabilia sunt enim amici vulnera, quam adulantium oscula.“ prov. 27. 6. Errantem igitur amicum corripe, innocentem amicum ne deseras. Constans enim debet esse amicitia, perseverare in affectu: non puerili modo amicos mutare vaga quadam debemus sententia. Ambros. de off. l. III. c. 22.

2) Omne mortale peccatum proximi per se est sufficiens materia, ut hoc praeceptum obliget sub mortali; ita communiter. Et ratio est, quia, cum vitam spiritualem proximi tollat, sufficientem necessitatem correptionis inducit. Lig. l. 3. n. 34.

3) Cf. Th. 2. 2. 33. a 2 ad 3. und Aug. 1. de civit. dei 9.

2) Die Zurechtweisung kann auf verschiedene Weise, geheim oder öffentlich, mit oder ohne Zeugen, vorgenommen werden. Der richtige sachgemäße Weg ist durch Jesus selbst vorgeschrieben, wenn er sagt: Hat dein Bruder wider dich gesündigt, so gehe hin und verweise es ihm zwischen dir und ihm allein. Gibt er dir.... kein Gehör, so nimm noch Einen oder Zwei zu dir, damit die ganze Sache auf dem Munde zweier oder dreier Zeugen beruhe. Hört er auch diese nicht, so sage es der Kirche. Matth. 18, 15—17. Schön setzt Thomas die Gründe aus einander, die die vorgängige Ermahnung unter vier Augen verlangen. Er geht von dem Grundsatze aus, wer seinen Bruder bessern wolle, müsse seinen Ruf so viel möglich schonen, weil dieser dem Sünder nicht nur für das Zeitliche ersprießlich, sofern der Verlust des guten Leumundes viel Nachtheil bringt, sondern auch für sein Seelenheil förderlich sei, denn die Furcht vor Schande hält Viele vom Sündigen ab. Sind sie aber öffentlich gebrandmarkt, so fällt dieser Zaum weg. Hieronymus bemerkt: „der Bruder ist abgesondert zurecht zu weisen, damit er nicht in der Sünde verharre, wenn er einmal Scheu und Scham verloren." Sodann trägt man die Schmach von Einem gerne auf Andere über. „Wenn von Einigen, die für fromm gelten," (NB. es gilt dieses nicht nur von Ständen, sondern auch von Gemeinden) „irgend ein Vergehen, verhalte es sich nun so oder nicht, bekannt wird, so ruhen sie nicht, sondern beeifern und bemühen sich, daß man es von Allen glaubt." (Aug. ep. 137.) Endlich werden auch durch das veröffentlichte Vergehen Eines, Andere zum Sündigen provocirt. Ausnahmslos so, daß Jeder zuvor in der Stille ermahnt werden müßte, ist jedoch dieses Verfahren nicht. Oeffentliche Vergehen sollen auch zur Aufhebung des Aergernisses und Einpflanzung einer heilsamen Furcht (I. Timoth. 5, 20) öffentlich gerügt werden. Ebenso denuncire man solche Verbrechen, die zum Verderben Anderer sind, z. B. Vaterlandsverrath, Verleitung zur Häresie ohne vor-

gängige Warnung [1]). Immer aber sei die Mahnung mit jener Milde und Liebe verbunden, die der eigenen Sündhaftigkeit eingedenk ist. Müssen wir nemlich Jemanden zurechtweisen, so sollen wir erwägen, ob es ein solches Vergehen sei, das wir uns nie zu Schulden kommen ließen, und dann bedenken, daß auch wir Menschen seien und dasselbe hätten begehen können; oder ob es ein solches sei, das wir früher begangen, jetzt abgelegt haben, und dann sollen wir uns der gemeinsamen Gebrechlichkeit erinnern, damit wir nicht mit Haß, sondern mit Mitleid zur Mahnung schreiten. Wenn wir aber an derselben Sünde leiden, dann sollen wir keine Vorwürfe machen, sondern seufzen, keinen Gehorsam für uns verlangen, sondern zu gemeinsamer Wachsamkeit einladen [2]).

§. 200.

Feindesliebe.

1) Da die Liebe des Nächsten, überhaupt jedes Wesens, wenn sie eine wahrhaft christliche sein will, in der Liebe zu Gott ihren Grund haben muß, so geht daraus hervor, daß Feindesliebe eine dem Christenthum eigenthümliche Tugend ist. Bei der Liebe des Freundes kommt immer mehr oder weniger (kann es wenigstens) Fleisch und Blut mit in's Spiel, dieses ist bei der Feindesliebe nicht wohl möglich, hier ist allein Gott das Motiv. Feindesliebe ist daher von Religiosität unzertrennbar, und nie und nimmer wird sich einer jener Legalitäts- und Sentimentalitätshelden zu ihr erschwingen. Den natürlichen Widerwillen gegen das uns Feindliche vermag nur die aus Gott geborene Liebe zu überwinden, weßwegen sich auch in der Feindesliebe die Gottesliebe in vorzüglichem Grade offenbart; sie ist nichts anderes als überströmende Gottesliebe.

---

1) Th. 2. 2. q. 33. a 7.

2) Aug. in lib. 2. de serm. dom. in monte c. 19.

Das Gebot der Feindesliebe ist bekannt; weniger das andere, ob und wie weit wir durch äußere Zeichen diese Liebe dem Feinde gegenüber kund geben sollen und müssen. Die allgemeinen Liebeserweise, die ein Bürger dem andern, ein Christ dem andern schuldet, müssen auch dem Feinde erzeigt werden. Das Vorenthalten derselben wäre Rachsucht. Du sollst aber nicht Rache suchen noch des Unrechts deiner Mitbürger gedenken. Levit. 19, 18. Zu besondern Freundschaftszeichen aber ist man nicht verpflichtet, wenn sie auch gerathen sind, es sei denn, daß besondere Verhältnisse obwalten. Sich vom Bösen nicht überwinden lassen ist Pflicht; das Böse durch Gutes besiegen ist ein Zeichen der Vollkommenheit, und der steht auf einer hohen Stufe derselben, der sich durch angethanes Unrecht nicht nur nicht zum Haß hinreißen läßt, sondern auch den Feind durch Gutes zur Liebe hinzieht.

2) Darf der Christ den Haß des Feindseligen nicht lieben, sondern den Menschen, so darf er auch die Laster des Sünders nicht lieben, sondern seine von der Sünde nicht absorbirte menschliche Natur. (Vom streng lutherischen Dogma aus wäre die Liebe des Sünders schwer zu erweisen.) Man muß also am Sünder zweierlei in's Auge fassen, die Menschheit und die Sündhaftigkeit. Diese ist zu hassen, jene zu lieben. So lange Hoffnung zur Gewinnung des Sünders vorhanden ist, darf man ihm auch die Zeichen der Freundschaft nicht entziehen. Uebrigens sei man hier vorsichtig. Schwachen ist der Umgang mit Sündern nie zu rathen. Es sind die, welche bereits alle neun Felsen bestiegen haben, die, nach der Darstellung Heinrich Susos, in glänzender Gestalt unter dem Netze wandeln. Christus ißt und trinkt mit Sündern, aber sein Jünger, der, wie der Herr, die Verirrten aufsucht, ruft: gehet heraus aus ihrer Mitte und sondert euch ab... und Unreines rühret nicht an. II. Cor. 6, 17. Verfällt der Sünder jedoch in völlige Bosheit, so daß er nach menschlichem Ermessen unheilbar ist, dann kann man sich von ihm abschließen. Der-

artige Verbrecher, von denen mehr das Verderben Anderer zu fürchten, als ihre eigene Besserung zu hoffen ist, über die kann, nach menschlichem und göttlichem Rechte, die Todesstrafe verhängt werden. Bekehrt sich ein Solcher vor seiner Hinrichtung, so ist der Tod eine Sühne seiner Schuld, bekehrt er sich nicht, so ist er eine Beendigung seiner Schuld, weil ihm die Möglichkeit, weiter zu sündigen, genommen wird.

Es finden sich im A. T. mehrere Stellen, in denen um den Untergang der Sünder gebeten wird, z. B. Ps. 9, 18. Thomas gibt Anleitung, wie derartige Worte zu erklären sind. Erstens, sagt er, liege ihnen nicht die Form des Wunsches, sondern der Aussage zu Grund. Wenn also der Psalmist sage: die Sünder sollen zur Hölle gestürzt werden, so heiße das, sie werden verdammt werden. Zweitens, wenn Derartiges gewunschen werde, so beziehe sich das Verlangen des Wünschenden nicht auf die Strafe des Menschen, sondern auf die Gerechtigkeit des Strafenden, wie in Ps. 57, 11. „Der Gerechte wird sich freuen, wenn er die Rache sieht.“ Denn Gott freut sich nicht am Untergange der Lebendigen, Weish. I. 13., sondern an seiner Gerechtigkeit, denn er ist gerecht und liebt die Gerechtigkeit, Ps. 10, 8. Drittens müsse der Wunsch auf die Entfernung der Schuld und nicht auf die Strafe bezogen werden, so daß die Sünde zerstört werde, der Mensch aber bleibe.

Drittes Stadium.

Zustand der Vollkommenheit.

§. 201.

Eintheilung dieses Abschnitts.

1) Mit diesem Stadium ersteigen wir den Gipfelpunkt des sittlichen Strebens und Lebens. Eine schwache Scheidewand trennt den auf dieser Stufe Stehenden noch von dem Ziele seiner Wanderschaft, es ist das leibliche Leben. Aber er sehnt sich, daß auch diese letzte Fessel gebrochen werde; er wünscht, aufgelöst zu werden, um mit Christus zu sein [1]). Das ist die Grundstimmung, wenn ich so sagen darf, die Tonart, aus der die ganze Symphonie geht. Der irdische Pilger steht auf der Spitze des Berges, der da, wie der Thabor, seinen leuchtenden Gipfel über die Niederungen der Erde emporhebt und das Himmelslicht hat auch ihn übergossen. Unverwandt und unbeweglich schaut das Auge, von seinem Glanze trunken, hinauf in das Lichtmeer, während die Erde ferne, von Nebel umlagert, unter seinen Füßen liegt. Daß wir es mit einem Worte sagen, der Stand der Vollkommenheit ist eine Anticipation, ein Vorgeschmack der Seligkeit. Aber in die Freude und Seligkeit des Vollkommenen dringt auch noch die Noth und der Jammer des Erdenlebens; denn wenn er auch nicht von der Welt ist, so ist er doch in ihr.

2) Es hat nicht wenig Verwirrung in die Lehre von diesem Zustande gebracht, daß man zwischen Vollkommenheit und Vollkommenheit nicht unterschieden hat. Wenn aber Protestanten gar von einer doppelten Tugend und Vollkommenheit, welche die katholische Kirche lehre, sprechen, so ist das Mißver-

---

1) cf. §. 141.

ständniß noch größer, und doch scheint uns die Sache so einfach zu sein. Die katholische Kirche nennt jenen Zustand Zustand der Vollkommenheit, in welchem der Fortschreitende die dem Menschen größt mögliche Vereinigung mit Gott eingegangen hat und eingeht. Größt mögliche sagen wir, denn nie hat die Kirche behauptet, daß diese Vollkommenheit eine absolute sei [1]. Der Mensch bleibt Mensch und als solcher auf dieser Welt schwach und gebrechlich, wenn er auch viel vermag in dem, der ihn stärkt.

Die Kirche hat, und das ist die zweite Bedeutung, die sie mit diesem Worte verbindet, jedoch auch die Vollkommene genannt, die eigentlich, in die Klasse der Fortschreitenden gehö-

---

1) Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, perfectio vitae christianae in charitate consistit. Importat autem perfectio quandam universalitatem: quia perfectum est, cui nihil deest. Potest ergo *triplex* perfectio considerari. Una quidem absoluta, quae attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis; prout sc. Deus tantum diligitur, quantum diligibilis est: et *talis perfectio non est possibilis alicui creaturae*, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur. Alia autem est perfectio, quae attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis; prout scil. affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum: et *talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria.* Tertia autem perfectio, quae neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actu feretur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea, quae repugnant motui dilectionis in Deum, sicut August. dicit, quod venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas. Et talis perfectio potest in hac vita haberi: et hoc dupliciter: uno modo, in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud, quod contrariatur charitati; sicut est peccatum mortale: et sine tali perfectione charitas esse non potest, *unde est de necessitate salutis.* Alio modo, in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud, quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud, *quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum:* sine qua perfectione charitas esse potest; puta in incipientibus et proficientibus. Ad secundum dicendum quod illi, qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quae consequuntur ex infirmitate praesentis vitae: et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriae. Thom. 2. 2. 184. a 2.

rend, auf eine besonders energische und eifrige Weise nach diesem Zustande streben [1]). Nennt man ja doch auch Studirende Juristen und Theologen, nicht weil sie es schon sind, sondern weil sie sich dieser Wissenschaften in höherem Grade befleißen. Der gewöhnliche Weg nun, auf welchem man nach der Vollkommenheit strebt, den haben wir im Zustande der Vervollkommnung beschrieben, es ist der Weg des aktiven Lebens, wie sich dieses in Fasten, Beten und Almosengeben manifestirt. Außer diesem gibt es aber noch einen zweiten, kürzeren, schneller zum Ziele führenden, das ist der des contemplativen Lebens, wie es sich in den evangelischen Räthen, Keuschheit, Gehorsam, Armuth offenbart. Weil dieser Weg schneller zur Vollkommenheit führt und die auf ihm Wandernden rascheren Schrittes ihrem Ziele zueilen, werden sie Vollkommene genannt. Nicht als ob sie es schon wären, nein, die Vollkommenheit ist davon verschieden, sondern weil sie mit aller Kraftanstrengung darnach ringen, es zu werden.

3) Althergebrachtes, durch die Jahrhunderte Sanktionirtes mit einer gewissen Ehrfurcht respektirend haben wir diesen Sprachgebrauch adoptirt und sprechen daher vom contemplativen Leben und den evangelischen Räthen in diesem Abschnitte. Weil aber zwischen den evangelischen Räthen und der Voll-

---

1) Respondeo dicendum, quod ad perfectionem aliquid pertinet *tripliciter*. Uno modo *essentialiter:* et sic ad perfectionem pertinet perfecta observantia praeceptorum charitatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid *consequenter:* sicut illa quae consequuntur ex perfectione charitatis: puta quod aliquis maledicenti benedicat, et alia hujusmodi impleat: quae etsi secundum praeparationem animi sint in praecepto, ut scilicet impleantur, quando necessitas requirit; tamen ex superabundantia charitatis procedit, quod etiam praeter necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem *instrumentaliter et dispositive;* sicut paupertas, continentia, abstinentia et alia hujusmodi... Ad primum ergo dicendum, quod ille qui transit ad religionem (= vitam contempl.) non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam. Thom. 2. 2. 186. a 2.

kommenheit eine Verschiedenheit stattfindet, so müssen wir auch den Unterschied geltend machen. Daher zerfällt uns dieser Abschnitt in zwei Capitel, deren erstes vom contemplativen Leben und das zweite von der Vollkommenheit im engeren Sinn handelt.

Zu bemerken ist, daß wir die Worte contemplatives Leben und evangelische Räthe zwar promiscue brauchen, sie deßungeachtet aber nicht für Wechselbegriffe halten. Daß jedoch das contemplative Leben die Räthe zur Voraussetzung hat und wenigstens großentheils mit ihnen zusammenfällt, lehrt die Erfahrung aller Jahrhundete.

Erstes Kapitel.

Das contemplative Leben.

§. 202.

Charakterisirung des beschaulichen Lebens.

Der Geist des Menschen ist, nach seinen zwei Hauptkräften, erkennend und wollend. Je nachdem nun die Willensthätigkeit oder die Vernunftthätigkeit vorherrscht, nennt man das Leben aktiv oder contemplativ. Es kann nicht davon die Rede sein, daß im beschaulichen Leben blos die Vernunftthätigkeit herrsche. Wissen und Wollen sind unzertrennlich mit einander vereinigt, weßwegen auch dem contemplativen Leben eine Willensthätigkeit und dem aktiven eine Erkenntnißthätigkeit zur Seite steht, aber je in verschiedener Weise. Jene Erkenntnißthätigkeit, welche vorzüglich das aktive Leben begleitet, ist die des Verstandes und der praktischen Vernunft, jene Willensthätigkeit, welche sich auch im Beschauenden findet, ist die des Ergreifens. Urtheilen und Wählen, Begreifen und

Ergreifen entsprechen einander [1]). Daß die Thätigkeit des Weltlebens vorzüglich in dem verständigen Räsonnement und in dem wechselnden Wählen besteht, lehrt der Augenschein. In dem Weltleben tritt aber das aktive Leben als in seinem Extrem hervor. Je mehr nemlich das aktive Leben religiös wird, desto mehr nimmt es von dem contemplativen an sich. Glaube, Hoffnung, Liebe sind ihrem Wesen nach contemplativer Natur. Der Geist wird durch sie auf das Eine, auf Gott, concentrirt und in ihm beruhigt, weil er in ihm, als dem höchsten Gute, ruhen kann. Wo hingegen die sittlichen Tugenden dem aktiven Leben angehören, denn sie sind ihrem Wesen nach geschäftig und auf die Außenwelt gerichtet. Dieses letztere gehört nemlich zum Begriff des aktiven Lebens, daß es sich mit der Welt abgibt, wohingegen das contemplative vorzüglich die ewige Wahrheit betrachtet.

Die menschlichen Faktoren der Beschauung sind die theoretische Vernunft, die sich mit Betrachtung der Wahrheit beschäftigt, und die Freiheit, die in gerader Richtung das höchste Gut begehrt, der Hauptfaktor ist aber die Vernunft [2]). Je mehr sie die höchste Wahrheit betrachtet, desto mehr hört die nach Außen gerichtete Thätigkeit auf. In Gott findet sie Alles, findet sie auch ihre eigene Vollkommenheit, in ihm findet sie den vom Schöpfer in sie gelegten Drang nach Wahrheit befriedigt ꝛc. Sie strebt nicht über ihn hinaus, weil sie nichts Höheres über ihm kennt. Dem natürlichen Verhältniß von

---

1) Vergleiche den ersten Theil. Wir wollen hier darauf aufmerksam machen, daß wir den Zusammenhang mit dem früheren nicht immer ausdrücklich hervorheben. Der Leser wird aber finden, daß die in der Einleitung aufgestellten Grundsätze, wornach die natürliche Sittenlehre in die theologische als abstraktes Moment aufgenommen ist, durchweg angewendet sind, und ebenso der andere, daß im höheren Zustand der niedere sublimirt erscheint.

2) Cogitationes verum exquirere, et quasi emolere muneris habent: appetitus ad aliquid impellit agendum atque excitat. Itaque ipso genere naturae suae et cogitationes tranquillitatem sedationis infundunt, et appetitus motum agendi excutit. Ambrosius de off. l. 1. c. 22.

Vernunft und Willen zufolge hält aber die Vernunft dem Willen ihr Objekt vor, und je mehr die Vernunft Gott erkennt, desto weniger will der Wille etwas Anderes als ihn [1]). Da hört das Wählen auf, denn das höchste Gut ist für den Willen kein Gegenstand der Wahl, weil er seiner Natur nach das höchste Gut verlangen muß.

2) Damit kommen wir auf einen weitern wichtigen Punkt, auf den nemlich, ob das contemplative Leben quietistisch ist. So viel ist richtig, das discursive Denken wird auf dieser Stufe vom intuitiven in Hintergrund gedrängt. Das unruhige Hin- und Hergehen und Weiterstreben nach einem höheren Grunde hört auf, ebenso das Streben aus der Betrachtung der sichtbaren Welt zum Urgrunde aller Dinge aufzusteigen, und insofern ist der Contemplative Quietist. „Eingehend in mein Haus, werde ich bei ihr ruhen: denn ihr Umgang hat nichts Bitteres und ihre Gesellschaft nichts Widriges, sondern Lust und Freude. Weish. c. 8, 16. Versteht man aber unter Quietismus nicht nur ein Sistiren der auf die Außenwelt gerichteten Thätigkeit, sondern geistige Unthätigkeit überhaupt, so findet sich diese im contemplativen Leben durchaus nicht. Im Gegentheil, dieses Schauen ist ein beständiges Ringen und Kämpfen, „weil die Seele, bestrebt Gott zu schauen, in einen Kampf versetzt ist, in dem sie bald siegt, weil sie mit Geist und Herz etwas von dem unendlichen Lichte kostet, bald unterliegt, weil sie im Kosten wieder zurücksinkt [2]). Sodann ist jedes Schauen geistige Thätigkeit, das Schauen Gottes aber ist die höchste, die den Geist in eine solche Spannung versetzt, daß er ermüdend von diesem Gipfelpunkt bald wieder zurücksinkt. Gehen wir auf den zweiten Faktor, das Willensvermögen, über, so ist auch dieses im Beschauenden

---

1) Tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent, sagt Anselm von Canterb.

2) Greg. hom. 14. sup. Ezech.

in Ruhe, sofern es außer Gott nichts verlangt [1]), sofern es nimmer wählend zwischen den Objekten hin- und hergeht. Der Contemplative sitzt mit Maria zu den Füßen des Herrn, während Martha, ein Sinnbild des aktiven Lebens, sich viel zu schaffen macht. Wer möchte aber dieses inbrünstige Verlangen, ganz mit Gott vereinigt zu sein, wer diese auf's Höchste gesteigerte Willensthätigkeit, wie sie sich in der vollkommenen Liebe offenbart, Ruhe nennen? Die Thätigkeit ist hier so groß, daß das glühende Verlangen, die feurige Liebe allmählig die Lebenskräfte aufzehrt. Diese Thatsache liegt der schönen Legende zu Grunde, daß die seligste Jungfrau aus Liebe und Sehnsucht gestorben sei. Wem aber dieses zu sublim ist, den erinnere ich an das Heimweh. Der Quietismus wird endlich am bündigsten durch folgenden Schluß widerlegt: der Contemplative ist dem Seligen am ähnlichsten, der Selige ist Gott am ähnlichsten, Gott aber ist actus purus, also muß auch im Contemplativen die Thätigkeit eine größte sein.

---

1) Nun möchte man sprechen: Wie mag Wirken sein in Armuth, wann Armuth ist ein lauter Wesen, was dann lauter ist, das ist unbeweglich, und Wirken ist beweglich und geschieht in Bewegung, wie mag denn Armuth und Wirken bei einander gestehen? Hierzu antworte ich und spreche, daß Armuth ist eine Gleichheit Gottes: nun ist Gott in ihm selber unbeweglich, und beweget doch alle Dinge; also ist Armuth in ihm selbst ein stillstehend Wesen, unbeweglich, und bewegt doch mit Gott alle Dinge. Wann Armuth ist verflossen in Gott und vereiniget: was dann Ein ist, das hat Ein Wirken; nun ist Gott und Armuth Eines, und davon wirket Armuth mit Gott alle Dinge, und bleibet doch lauter und einfältig und unbeweglich mit Gott. Zum andern, so ist der Mensch zusammengelegt von Zeit und von Ewigkeit. Wann dann der Mensch erhoben wird mit den obersten Kräften aus Zeit in Ewigkeit, so wird er unbeweglich nach den obersten Kräften: wann Ewigkeit ist unbeweglich, was dann in Ewigkeit ist, das ist auch unbeweglich; wann der Mensch nach seinem obersten Theil ist in Ewigkeit, so ist er unbeweglich, und er beweget doch die niedersten Kräfte nach der Zeit. Wann dann Armuth ist zu nehmen nach den obersten Kräften, und die obersten Kräfte sind unbeweglich, sehet, so ist auch Armuth unbeweglich, und wirket doch mit den obersten Kräften in die niedersten. Tauler, Nachfolgung des armen Lebens Christi S. 46. cf. S. 171.

§. 203.

Verhältniß des contemplativen Lebens zum aktiven.

Das aktive und contemplative Leben sollen nach den Forderungen des Christenthums auf's Innigste mit einander verflochten sein.

1) Wir sagen, das christlich-contemplative Leben sei eng mit dem christlich-aktiven verwoben, sofern sie die zwei sich ergänzende Seiten des christlichen Lebens überhaupt sind. Auch in dieser Hinsicht ist das Christenthum auf die natürliche Begabung gebaut, wie hinwieder diese im Christenthum zu ihrem Rechte kommt und verklärt wird. Der Eine hat nemlich von Natur einen mehr ruhigen, still in sich lebenden Geist, während der Andere von Leidenschaften umhergetrieben nach Außen wirken und die Außenwelt nach sich gestalten will [1]. Weil jede dieser Richtungen für sich allein einseitig ist, so steht der auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit, welcher beide im rechten Maaße in sich vereinigt. Denn nimmer soll man über der Gottesliebe, die dem contemplativen Leben angehört, die Nächstenliebe vernachläßigen, noch viel weniger aber über der Thätigkeit des aktiven Lebens, der Nächstenliebe, die Gottesliebe zurücksetzen [2]". Beide gehören

---

1) Wenn die sonst das Natürliche so zart pflegende „Aufklärung" nur dieses Eine bedenken würde, so könnte sie dem contemplativen Leben nicht in der Art feind sein, daß sie es ganz ausrotten möchte. Sie könnte dann auch sehen, daß ihr Bemühen eitel ist, denn die Natur läßt sich weder mit Federn noch mit Stutzern schulmeistern.

2) Nec sic quisque debet esse otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi; nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat dei ... Quamobrem otium sanctum quaerit charitas veritatis: negotium justum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati: si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem: sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. Aug.

zusammen, die Gottesliebe ist aber die höhere und ohne sie wird die Nächstenliebe nie vollkommen werden, darum steht auch das contemplative Leben über dem aktiven. Jenes ist immer der Brunnquell für dieses, und läßt das thätige Leben ab, aus dem beschaulichen zu schöpfen, so erstickt es in sich und verdorrt. Der Geistliche muß durch das contemplative aus dem Borne der göttlichen Weisheit und Liebe schöpfen, wenn er das Erdreich fruchtbar begießen und anpflanzen und nicht einer wasserlosen Wolke gleichen will.

Setzt so das aktive Leben das contemplative voraus, so setzt umgekehrt auch dieses jenes voraus. Im organischen Leben ist eine beständige wechselseitige Durchdringung. Die Zustände werden durch Handlungen

---

19. de civ. Dei cap. 19. Aehnlich spricht sich Tauler aus, der noch Regeln über die Verbindung beider Lebensweisen angibt, von denen wir nur einige anführen wollen. Zum dritten soll ein Mensch ansehen in seinen äußerlichen Liebewerken Ordnung der Zeit und Ordnung sein selbst. Ordnung der Zeit also: des Morgens soll der Mensch sonderlichen seines Herzens wahrnehmen, und soll sich nicht viel bekümmern mit äußerlichen Werken, ob es nicht zumal eine große Nothdurft ist, wann an dem Morgen so ist dem Menschen leicht, und mag sich baß zu Gott kehren, denn zu einer andern Zeit; und darnach, als nach Imbiß, so mag sich der Mensch üben in äußerlichen Liebewerken, und aber zur Vesperzeit seines Herzens wahrnehmen: und also soll er Ordnung haben an seiner Zeit. Er soll auch Ordnung haben an ihm selber: so er sich wohl geschickt findet zu Gott, und ihn Gott treibet von äußerlichen Werken zu ihm selber, so soll er Gott Statt geben und ihn lassen innerlich in ihm wirken, — und zu der Zeit mag er aller äußerlichen Werke ledig sein, ob es nicht eine große Nothdurft ist; und darnach, so Gott nicht mehr in ihm wirket, und ihm das innerliche Werk unterzogen wird, so soll er sich äußerlich üben an nothdürftigen Liebewerken, und das er dann wirket, das ist ein göttlich Liebewerk. Auch soll ein Mensch erkennen, das ein göttlich Liebewerk ist, allwegen in wahrer Verzeihung, und daß er nichts darin meine, denn die Ehre Gottes, und seines Nebenmenschen Nothdurft, noch keine Lust der Natur suche, noch aus keinem Warum, denn allein um die Ehre Gottes. Und solche göttliche Liebewerke soll ein armer Mensch wirken, und soll freilich lassen alle andern Werke, sie seien von dem bösen Geist oder von Natur: und also ist Armuth ein frei Vermögen. Tauler, Nachfolgung des armen Lebens Christi. Frankfurt 1833. S. 33. Diese herrlich ausgestattete Ausgabe, deren wir uns bedienen, ist von H. Schlosser.

verursacht, die Handlungen selbst aber wieder durch Zustände vervollkommnet. Die Contemplation fordert aber das aktive Leben insofern als seine Voraussetzung, als sie durch heftige Leidenschaften, welche die Seele vom Uebersinnlichen zum Sinnlichen herabziehen, gestört oder gänzlich unmöglich gemacht wird. Die sittlichen Tugenden unterdrücken und regeln die Leidenschaften, wehren der Zerstreuung und der damit verbundenen Aufregung und Unruhe, und bahnen so der Beschauung den Weg. Selig, die reinen Herzens sind, sie werden Gott schauen. In diesen Worten bringt Jesus das contemplative und aktive Leben in den angeführten Zusammenhang. Die Reinigung des Herzens, die den sittlichen Tugenden angehört, ist Bedingung des Gott-Schauens, der Contemplation. Wer die Burg der Contemplation einnehmen will, sagt Gregor [1]) der Große, der muß sich zuvor auf dem Felde der Werkthätigkeit üben.

2) Versöhnt so die katholische Kirche diese Gegensätze, so treten sie hingegen in allen akatholischen Religionen und Bekenntnissen in schneidender Dissonanz aus einander. Das aktive Leben ist ganz in der Welt aufgegangen, und weil es der Contemplation baar und ledig, sein Centrum, Gott, verloren hat, ist es durchweg unruhig bewegt, unbefriedigt von einem zum andern eilend, ohne jeden tiefern Halt. Was es zum Wohl der Menschheit thut, geht entweder nicht über das Niveau der natürlichen Wohlthätigkeit, oder es sind Treibhauspflanzen, die durch künstliche Wärme statt der natürlichen Wärme der Charitas herangezogen beim ersten rauhen Luftzug verwelken. Meisterhaft beschreibt Gioberti [1]) die Folgen des, der Contemplation baaren und ledigen,

1) Greg. 6 Moral c. 17.

2) Grundzüge eines Systems der Ethik S. 127. Nebenbei sei bemerkt, daß dieses der auch im politischen Gebiete bekannte Gioberti ist. Ist er aber kein besserer Politiker als Theologe, so können wir ihm nicht sonderlich Viel zutrauen. Doch in einer Zeit, wo Jesuitenfresserei zum Patrioten und Professoren macht, braucht man keine Theologie.

aktiven Lebens. Die Religion ist da nicht mehr die einzige und Hauptaufgabe der Menschen, und statt die Würde des Zweckes zu haben, wird sie blos als Mittel oder Werkzeug betrachtet. Da die Bestrebungen auf Genuß, Bequemlichkeit, Reichthum, Macht, Ruhm gerichtet sind, so blühen Handel, Industrie, Kriegsmacht und Künste. Die schönen Wissenschaften werden wegen des Nutzens und des Vergnügens, welches sie gewähren, gepflegt, zu profanem Gebrauche verwendet und nach der Laune der Literaten und Künstler getrieben. Die Diener des Kultus, gering an Zahl und ohne alle bürgerliche Auktorität, treten aus dem Heiligthum nicht heraus.... Die Laien sind die Mächtigen, diese die Angesehenen, so daß nicht die Verehrung der Götter die Haupttugend ist, sondern die Liebe zum irdischen Vaterlande, der jede andere Pflicht nachsteht, und selbst die heiligen Gebräuche gehorchen. Dieser Zustand ist nicht von langer Dauer. Industrie und Handel erzeugen Luxus, aus diesem entsteht die Verderbniß und der öffentliche Ehrgeiz gebiert die ungerechten Kriege. Auch kann die Religion hier keine Hülfe leisten, da sie zu wenig Einfluß auf die Gemüther hat, welche nur auf das Zeitliche gerichtet sind und sich um die Zukunft nicht kümmern.

Das akatholisch-contemplative Leben hingegen verfällt in das entgegengesetzte Extrem. Der That abgeneigt [1]) ist es mehr geduldig und kräftig, oder vielmehr es besitzt jene träge Ruhe, welche sich materiell dem Schmerze hingibt, ohne ihn gleichsam selbstbewußt zu fühlen, und jene Kraft, welche blos leidet, nicht aber zur That tüchtig ist; denn seine Thätigkeit gleicht der Trägheit und ist mehr eine Abspannung des Geistes, als die Richtung desselben auf ein festes und genau bestimmtes Ziel. Das irdische Leben hat daher für es keinen moralischen Werth: es ist ihm nicht, wie der christlichen Weisheit, ein Zustand der Prüfung und ein Kampfplatz der Tugend,

1) cf. Gioberti l. c. S. 124.

sondern vielmehr eine unnütze und lästige Bürde, deren es sich entledigen möchte. Es sehnt sich nach dem Tode, nicht um in Gott selig zu sein, sondern um sich von einer lügnerischen und durchaus eitlen Existenz zu befreien.

§. 204.

Die evangelischen Räthe.

Unter den evangelischen Räthen versteht man freiwillige Armuth, freiwillige Keuschheit und freiwilligen Gehorsam.

1) Bleiben wir vorerst bei den Worten „evangelische Räthe" stehen, so rührt die Benennung daher, daß ihr Inhalt im Evangelium gerathen ist. Man hat zwar z. B. die Stelle Matth. 19, 21: „willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe Alles, was du hast, und gib es den Armen", anders gedeutet und so macht es auch J. Müller. Auffallend war es uns aber, daß er, um nachweisen zu können, daß im Evangelium von Räthen keine Rede sei, die paulinischen Worte über die Virginität im 7. Kapitel des ersten Korintherbriefes mit Stillschweigen übergangen hat [1]. Auf diese Weise macht man sich die Sache doch gar zu leicht. Was anders gedeutet werden kann, das deutet man anders, was sich nicht so deuten läßt, ohne in Absurditäten zu verfallen, übergeht man schweigend. Es würde wirklich auch ein besonderes exegetisches Kunststück sein, vordemonstriren zu wollen, daß die Virginität nicht unter die Kategorie der Räthe gehöre, da der Apostel ausdrücklich sagt: „was aber die Jungfräulichkeit betrifft, so habe ich kein Gebot vom Herrn; einen Rath aber gebe ich, als der ich vom Herrn Barmherzigkeit erlangt habe treu zu sein." l. c. V. 25 u. f.: „seliger aber ist sie (die Jungfrau), wenn sie so bleibt, nach meinem Rathe; ich meine

---

1) Wir haben zwar wirklich das Buch nicht bei der Hand, glauben uns aber deutlich erinnern zu können, daß dem so ist.

aber, daß auch ich den Geist Gottes habe." V. 40. Es ist uns unerklärlich, wie man ohne dem Buchstaben Gewalt anzuthun aus diesen Worten, besonders wenn man sie im Zusammenhang mit den anderen Versen liest, etwas Anderes herausbringen kann, als daß der Apostel die Virginität rathe.

2) Der Rath unterscheidet sich vom Gebot oder Gesetz auf vierfache Weise, nach Materie, Subjekt, Form und Folgen [1]). Das, was durch ein Gesetz vorgeschrieben wird, ist leichter zu vollbringen, als das was angerathen wird, weil die Materie der evangelischen Räthe, streng genommen, dieser Welt nicht eigenthümlich zukommt, sondern ihre Heimath im Jenseits hat. Völlige freiwillige Armuth, Keuschheit und ebenso beschaffener Gehorsam ist zwar nicht gegen, aber über die Natur. Ganz schön sagt daher Ambrosius: wie könnte sie (die Jungfräulichkeit) der menschliche Geist ergründen, die über die Gesetze der Natur hinausragt? oder wer will sie mit menschlichen Worten beschreiben, die über die Natur erhaben ist? Aus dem Himmel ist sie herabgeholt, damit sie auf Erden nachgeahmt werde. Und nicht mit Unrecht hat sie ihre Lebensart dem Himmel entlehnt, da sie im Himmel den Bräutigam gefunden [2]). Aus diesem Grunde sind sie aber auch nicht für Alle, sondern nur für Einzelne (Subjekt), nicht für die Vollkommenheit jedes einzelnen Christen, sondern für die Vollkommenheit der gesammten christlichen Kirche gegeben [3]). Es gibt Umstände, wo solche zuweilen unnütz, zuweilen gefährlich, ja zuweilen schädlich werden können. Und dies bewog den Heiland zu sagen: wer es fassen kann, der fasse es. Es ist also nicht rathsam, daß Jeder immer jeden Rath befolge, sondern Jeder befrage die heilige

---

1) Bellarmin l. c. de monach. l. 2. c. 7.

2) L. 1. de virg. circ. init. cf. brev. rom.

3) De virginitate dicitur: qui potest capere, capiat; de justitia non dicitur: qui potest facere, faciat, sed: omnis arbor, quae non facit bonum fructum, excindetur, et in ignem mittetur. Aug. serm. 16. de temp.

Liebe; denn sie ist die Richtschnur und das Maaß, wornach man in der Anwendung des evangelischen Rathes sich richten soll [1]).

Sodann (ex parte formae) verpflichtet das Gesetz vermöge der ihm einwohnenden Kraft, wohingegen die Erfüllung eines Rathes dem Ermessen eines Jeden anheimgestellt ist. Damit kommen wir zugleich auf das letzte unterscheidende Merkmal. Weil das Gesetz streng verpflichtet, so ist auf seine Uebertretung Strafe gelegt, wie seine Befolgung verdienstlich ist. Die Nichtbefolgung eines Rathes hingegen hat keine Strafe, seine Befolgung aber um so größeres Verdienst zu gewärtigen. „Das Gebot, sagt Franz Sales a. a. O., bezeugt einen ausdrücklichen und dringenden Willen von Seite desjenigen, der da befiehlt; der Rath hingegen nur einen Willen, der einen Wunsch hegt. Befehl verpflichtet uns, Rath treibt uns blos an. Wer das Gebot übertritt, der wird zur Strafe gezogen, wer dem Rathe nicht folgt, ist nur minderen Lobes werth. Die Uebertreter der Gebote verdienen die Verdammniß, die den Rath nicht befolgen, verdienen nur einen geringeren Grad in der Glorie. Groß ist der Unterschied zwischen befehlen und empfehlen; wer befiehlt, der braucht sein Ansehen um zum Gehorsam zu verpflichten; wer aber empfiehlt, der geht freundschaftlich vor, um zu bereden und durch Sanftmuth zu seiner Absicht zu führen. Das Gebot legt Zwang auf: Rath und Empfehlung aber fordern uns zu etwas auf, das von größerem Nutzen ist. Dem Befehl entspricht der Gehorsam, dem Rathe der Glaube. Man befolgt den Rath, auf daß man gefalle; das Gebot, damit man nicht mißfalle.“

3) Die evangelischen Räthe befassen sich mit jenen Anordnungen, ohne welche der Christ zwar auch das Heil erlangen, durch deren Beachtung er es aber leichter und sicherer erlangen kann [2]). In die Mitte gestellt

---

1) Franz Sales, Theot. l. 8. c. 6.

2) Oportet igitur, quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his, quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis,

zwischen Himmlisches und Irdisches wird der Fortschreitende den Himmel um so leichter an sich reißen, je weiter er sich vom Irdischen entfernt. Daß er die Welt ganz fliehe, ist nicht nothwendig, weil er auch in der Welt sein Heil wirken kann. Es gehört aber mehr dazu, unter den Stürmen der Welt den Hafen der ewigen Ruhe zu erreichen, als wenn man mit der Welt zugleich auch ihre Gefahren meidet. Wären die Menschen unserer Zeit also gesinnt (wie Hiob), so würde das N. T. uns vom Besitze jener Dinge nicht warnen, wenn wir nach Vollkommenheit streben wollen. Denn viel bewunderungswürdiger ist es, an jenen Dingen, wiewohl man sie besitzt, nicht zu kleben, als sie gar nicht zu besitzen [1]). Von dieser Erwägung ausgehend rathet die Kirche durch die genannten Gelübde der Welt zu entsagen und sich von ihr zurückzuziehen.

Die Entfernung von der Welt ist aber zugleich Annäherung an den Himmel [2]) und dort, im Jenseits, ist auch die eigentliche Heimath der evangelischen Räthe. Als kostbare Früchte der triumphirenden Kirche ragen sie in die streitende herein. Weil aber die Vollkommenen der triumphirenden Kirche näher stehen, so spiegelt sich in ihnen die Herrlichkeit

---

in quem lex nova immediate introducit: consilia vero oportet esse de illis, per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum. Est autem homo constitutus inter res hujus mundi, et spiritualia bona, in quibus aeterna beatitudo consistit; ita quod quando plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhaeret rebus hujus mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes, et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis, et ideo hujusmodi inordinatio tollitur per praecepta. Sed quod homo totaliter ea, quae sunt mundi, abjiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem praedictum: quia homo potest utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire; sed expeditius perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando; et ideo de hoc dantur consilia Evangelii. Thom. 1. 2. 108. a 4.

1) Aug. de morib. eccl. c. 23.

2) Respondeo dicendum, quod, sicut Dionys. dicit: divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo patet, quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Thom. 1. 2. 110. a 3.

der Himmlischen am sichtlichsten ab. In der andern Welt haben die Erdengüter und ihr Besitz ihre Endschaft erreicht. Das Eigenthumsrecht mit Dein und Mein ist zur vollkommenen Gütergemeinschaft verklärt. Ein Wiederschein davon leuchtet nicht nur in der Gütergemeinschaft der ersten Christen, sondern durch alle Jahrhunderte herab, in jenen Gliedern der Kirche, die allem eigenen Besitz entsagt haben. Wie in der andern Welt nicht zur Ehe genommen und gegeben wird, Matth. 22, 30, so haben von jeher Viele jungfräulich ihr Leben beschlossen und so im Fleische, über das Fleisch erhaben, kein irdisches, sondern ein himmlisches Leben geführt [1]). In voller Unterwerfung unter Gott sollen wir seinen Willen so vollziehen, wie es im Himmel geschieht, das ist der theilweise Inhalt unseres täglichen Gebetes. Damit wird zugleich Zeugniß abgelegt, daß die wahre Heimath des Gehorsames in dem Himmel ist, der auf dieser Welt rein und lauter in dem freiwilligen Gehorsame der Vollkommenen leuchtet.

Am deutlichsten tritt dieses hervor an dem, welcher vom Himmel gekommen ist, an Jesus. Entblößt von Allem, so daß er nicht hat, wohin er sein Haupt legen kann, ist selbst das Leichentuch, in das er gewickelt, das Grab, in das er gelegt wird, nicht sein. Aus einer Jungfrau geboren hat er jungfräulich sein Leben geführt, bis er es, seinem Vater gehorsam, gehorsam bis zum Tod am Kreuze, zu unserer Erlösung hingab. Liegt aber das Wesen der Vollkommenheit in der größtmöglichen Vereinigung mit Gott, so wird es eine leicht begreifliche Erscheinung sein, daß das Urbild, Jesus, auch dem Abbild sein Gepräge aufdrückt [2]).

---

1) Hieron. serm. de assumpt.

2) Sie folgen dem Lamme, wohin immer Es geht, denn auch dieses ist makellos jungfräulich. Denn es bewahrte im eigenen Leben, was es der Mutter wundervoll erhalten. Jungfräulich empfangen von der Jungfrau und geboren blieb nach Seiner Geburt jungfräulich mit der jungfräulichen Mutter der Urheber und Behüter, der Freund der Jungfräulichkeit und deren reicher Vergelter, Jesus Christus, unser Herr. Mit Recht folgen Jene Ihm also auch in diesem

Der göttliche Geist, wenn er in dem Geschöpfe, als seinem Tempel, wohnt, treibt eine ähnliche äußere Lebensweise hervor. Es ist dieses beachtenswerth. An Jesus treten die evangelischen Räthe am reinsten hervor, sie sind da, wo die volle Vereinigung mit Gott stattfindet, heimisch, ist es nicht natürlich, daß sie sich auch in jenen finden, in denen diese Vereinigung zwar keine vollkommene, aber doch größte ist? Die Vollkommenen stehen auf dem Berge Thabor, auf sie fällt am meisten Licht von Oben, an ihnen tritt die Ordnung der andern Welt am ungetrübtesten zu Tage, darum werden die evangelischen Räthe immerhin eine, wenn auch nicht nothwendige, Eigenschaft der Vollkommenheit sein, eine solche nemlich, die ihren Glanz erhöht [1]). Auch im Ehestand kann

---

Leben, in Jungfräulichkeit des Leibs und der Seele, wohin immer Er geht. Nachfolgen, was heißt es anders als nachahmen? Vitis mystica c. 31. Unter den Schriften des hl. Bernhard. Wir machen auf die klassische Uebersetzung dieses Büchleins aufmerksam. Regensburg bei Manz, 1847.

1) Tauler stellt in folgenden Worten dieses Verhältniß in das klarste Licht und gibt zugleich auf den von Protestanten gemachten Vorwurf einer „doppelten Tugend" die beste Antwort. Ich spreche, daß ein Mensch sich lauterlich hält, und seines Herzens innerlich wahrnimmt, und sich bekümmert mit guter Betrachtung, und sonderlich mit dem Leiden unsers Herrn: wann das macht den Menschen lauter; und in der Lauterkeit entspringt ein Licht, und das Licht brennt, und darnach das Brennen ist, darnach beweiset es sich von Außen: ist es groß, es brennet dem Menschen alle Dinge ab, äußerlich und innerlich, — aber ist es klein, so behält der Mensch seine Nothdurft von außen an, und verschmähet die Dinge von innen. Und das ist eine Nothdurft zum Himmel, daß man der Dinge von innen ledig sei: und das sind gute Leute: aber sie sind nicht vollkommen, als die denen das Feuer alle Dinge verbrennet hat, äußerlich und innerlich, — die stehen allein auf dem Grade aller Vollkommenheit, von denen das Evangelium spricht. Nun möchte Jemand dawider sein, daß ich sprach von dem Liebefeuer, und ihm zulegte Größe und Kleine: und man möchte sprechen, es ist weder groß noch klein, wann es ist ohne Stücke, — und was nicht Stücke hat, das ist auch nicht groß noch klein, und ist ein einfältig Sein in ihm selber. Hierzu antworte ich und spreche, daß das göttliche Liebefeuer ist in ihm selber weder groß noch klein, weder heiß noch kalt — aber nach seinem Auswirken so ist es groß und klein und wirket in jeglichem Menschen nach seiner Empfänglichkeit, und darnach er Ernst hat und Begierde zu Gott. Ist nun sein Ernst und Begierde groß, sein Brennen ist auch dester größer: aber ist sein

es Vollkommene geben, ceteris paribus steht aber der Jungfräuliche höher. Wir wollen übrigens hierauf blos insoweit aufmerksam machen, als es ein Moment an den evangelischen Räthen ist, das Wesen derselben besteht wie angegeben darin, daß sie die Vollkommenheit anbahnen nach dem Urtheil der Kirche, der kürzeste und sicherste Weg zu ihr sind.

§. 205.

Opera supererogatoria.

Das Resultat des Vorhergehenden ist: die Vollkommenheit liegt nicht in den evangelischen Räthen, sondern sie führen blos zu ihr, sind ein Weg zu ihr. Im vorigen Abschnitt haben wir aber ebenfalls einen Weg zur Vollkommenheit beschrieben, den des aktiven Lebens, der sich durch Beten, Fasten und Almosengeben realisirt. Die Frage ist nun: wie verhalten sich beide Wege zu einander?

1) Sie entsprechen sich. Den Weg des aktiven Lebens kennen wir, er wird durch Beten, Fasten und Almosengeben zurückgelegt, der des contemplativen Lebens aber geht durch Armuth, Keuschheit und Gehorsam. Beziehen wir sie nun auf einander, so entspricht dem Almosengeben die Armuth, der Keuschheit das Fasten, dem Gebete der Gehorsam. Haben wir sodann in Beziehung auf die guten Werke gezeigt, daß sie nicht in einem zu engen Sinn gefaßt werden dürfen und das Fasten nicht blos in Enthaltung von Speis und Trank besteht, so gilt dasselbe von den evangelischen Räthen [1]. Keuschheit ist blos ein potenzirtes

---

Ernst und Begierde klein, sein Brennen ist auch klein. Und darum, der Mensch der einen Willen hat, der gekehret ist von allen zeitlichen Dingen, in den kommt das göttliche Feuer, und verschwendet in ihm alle Dinge äußerlich und innerlich: und davon sprach Sankt Paulus, daß „Gott ist im Feuer, das alle Dinge verschwendet.“ Nachfolge des armen Lebens Christi S. 106.

1) Ad secundum dicendum, quod omnes aliae religionis observantiae

Fasten. Sie ist die vollkommene Enthaltung von jener Lust, die die stärkste und unbändigste ist, aber nicht nur die Enthaltung von dieser, sondern auch von allen andern Gelüsten. Es ist ein Unverstand, wie ihn blos unsere liebeleere, bettelarme Welt zum Vorschein bringen kann, wenn man glaubt, Ehelose können und dürfen sich für die Entsagung der Ehe durch gut Essen und Trinken und andere Vergnügungen entschädigen. So hat die Kirche das Gelübde der Keuschheit nie gefaßt, sondern allgemein als eine viel energischere, thatkräftigere Enthaltung von all dem, was das Fasten verlangt. Nicht anders verhält es sich mit dem Almosengeben und der Armuth. Freiwillige Armuth ist das auf's höchste gesteigerte Almosengeben, ein völliges Hingeben aller zeitlichen Güter, um Christi willen. Man glaube aber ja nicht mit diesem negativen Verhalten sei der Geist dieses Gelübdes erfüllt. Sind nicht jene Mönche, die ihr Brod betteln, zugleich die Glaubensboten der Welt geworden? Waren nicht ein Thomas und Bonaventura die größten Lehrer der Theologie? Sie haben nicht nur ihr Vermögen den Armen geschenkt, sondern auch die Unwissenden belehrt, die Traurigen getröstet ɩc. Wer daran zweifelt, der frage die Geschichte, und sie wird ihm sagen, daß vorzüglich die Mendicantenorden die Pastoration, während mehr als eines Jahrhunderts, beinahe ausschließlich

ordinantur ad praedicta tria principalia vota. Nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas, vel alia hujusmodi, referuntur ad paupertatem; ad cujus conversationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia vero, quibus corpus maceratur, sicut vigiliae, jejunia et si qua sunt hujusmodi, directe ordinantur ad votum continentiae observandum. Si qua vero in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi (puta lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est hujusmodi), comprehunduntur sub voto obedientiae, quod pertinet ad voluntatem, quae secundum dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tanquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur, vel benedicitur cum professione. Thom. 2. 2. 186. a 7.

besorgten. Das Gebet beruht hauptsächlich in der Unterwerfung des Geistes unter und in der Dahingabe des eigenen Ich an Gott, und diese Unterwerfung und Dahingabe tritt nur in verstärktem Maaße im freiwilligen Gehorsam zu Tag, der sich um Gotteswillen dem Vorgesetzten unterwirft.

Knüpfen wir an das Frühere an, so haben wir zu Anfang des vorigen Abschnitts gesagt, die Vervollkommnung sei durch ein Doppeltes bedingt, durch die Schwächung der niedern Vermögen und die Kräftigung der höhern, oder was dasselbe ist, durch das Aufgeben seiner selbst und die Hingabe an Gott. Denn die Vollkommenheit, auf welche die Vervollkommnung vorbereitet, wie die Buße auf die Rechtfertigung, fordert, daß der Mensch sich seiner selbst und all des Seinigen entäußert (negativ), und sich und all das Seinige an Gott hingibt (positiv). Der Glücksgüter entäußert er sich und bringt sie Gott zum Opfer durch freiwillige Armuth. Der leiblichen Güter entäußert er sich und bringt sie Gott zum Opfer in der freiwilligen Virginität. Seiner Seelengüter, des eigenen Ich, entäußert er sich und bringt sie Gott zum Opfer in dem freiwilligen Gehorsam [1]). Und zwar ganz und gar, nicht nur der That, sondern auch dem Vermögen nach, nicht nur für einige Zeit, sondern für immer thut er das, d. h. er verpflichtet sich zu dieser Trias, vermöge eines dreifachen Gelübdes [2]).

---

1) Nota tertio, instrumenta aptissima atque utilissima ad hanc perfectionem acquirendam esse illas tres virtutes, paupertatem, continentiam et obedientiam. Nam ut quis perfecte Deum diligat, debet et se totum Deo tradere et omnia impedimenta removere; utrumque consequimur per has virtutes. Tradimus enim Deo nos totos, quando tradimus animum, corpus et res externas; nihil enim habemus aliud. Bellar. l. c. de monach. l. 2. c. 2.

2) Nota quarto, non sufficere ad religionem has tres virtutes, nisi accedat votum i. e. sacra promissio Deo facta, qua quis obstringat se perpetuo ita victurum. Religio enim est status quidam: status autem significat rem immobilem et perpetuam. Quare fieri poterit, ut aliquis sit perfectus et tamen non sit in statu perfectionis: quemadmodum e contrario non raro accidit, ut multi tum episcopi quam religiosi sint in statu perfectionis et non sint perfecti. Bellarmin ibid.

Durch ein Gelübde opfert man nemlich nicht nur diese oder jene Handlung Gott auf, sondern auch die Fähigkeit zu dieser Handlung, indem man sich selbst der Möglichkeit beraubt, das Gegentheil zu thun. Es ist dem Menschen auch nicht möglich, sein ganzes Leben auf einmal und in einem Augenblicke Gott aufzuopfern, weil es in einer Succession von Zeitmomenten verlauft. Will er es dennoch auf einmal Gott ganz hingeben, so kann er es nur durch Gelübde.

Um die Parallele mit den guten Werken vollständig durchzuführen, soll nach einem Ausspruche des Concils von Trient das ganze Leben des Christen eine Buße sein, darum darf diese Signatur auch den Werken des Vollkommenen nicht fehlen. Im Gegentheile, weil sich das christliche Leben im Zustande der Vollkommenheit am lautersten ausprägt, so sind auch seine Bußwerke die vollkommensten. Das Almosengeben steigert sich bei ihm zur völligen Entäußerung von Eigenthum rc. Aber auch die andere Art von Bußübung fehlt ihnen nicht [1]. Unsere Welt ist nichts weniger als contemplativer Natur, das reißende Thier geht in ihr lauernd durch die Nacht, während das jagdbare durch die Wälder und über die Höhen streift; das zahme aber im Pfluge geht, oder auf dem Anger weidet: innen aber der rechnende Verstand als Hausmeister Buch hält, und die nöthigste Zucht besorgt. Was sich nun zu dieser Ordnung hält: Gewaltsames in sich dem Gewaltsamen, Zahmes dem Zahmen beigesellend, und dem Imperativ des Oekonomen sich fügend, das gedeiht leidlich, physisch und moralisch in Gesundheit und Wohlbehagen. Da erscheinen aber nun diese Fremdlinge, wie Meteore einer höheren Welt, in Mitte dieser

---

1) Docet praeterea tantam esse divinae munificentiae largitatem, ut non solum poenis sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiam, quod maximum amoris argumentum est, temporalibus flagellis a Deo inflictis, et a nobis patienter toleratis, apud Deum patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus. Trdt. sess. 14. c. 9.

Ordnung, die ihnen eine Unordnung ist, wie sie ihr ein Aergerniß; und finden natürlich keine Stätte sich bereitet." Und nun werden sie gehetzt und gejagt vom aufgeklärten und unaufgeklärten Pöbel, unter den die hochwohlweise Polizei vor Allem gehört, welche die Rolle des Mephistopheles übernommen, das Böse zu wollen und das Gute zu schaffen, denn ihnen dient dieses Ungemach zur Läuterung und Reinigung [1]).

2) Aus dem Gesagten sollte zur Genüge hervorgehen, daß es zwei Wege zur Vollkommenheit gibt; einen durch Beten, Fasten, Almosengeben, den andern durch Gehorsam, Keuschheit, Armuth. Beide sind dem Wesen nach gleich, sofern ihnen die nothwendigen Requisite zukommen, der letztere ist aber kürzer, führt schneller und sicherer zum Ziel. Ziehen wir nun aus diesen Obersätzen den Schluß. Ist, was kein Katholik läugnet, das Streben nach der Vollkommenheit und die Vollkommenheit selbst geboten, so fragt es sich, ist auch der Weg zur Erreichung derselben geboten? Allerdings. Wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen. Wenn aber zwei Wege zu diesem Ziele führen, der des aktiven und der des contemplativen Lebens und wenn sie beide nicht zugleich eingeschlagen werden können (denn der Verehelichte kann nicht zugleich jungfräulich sein), ist dann der letztere durch ein Gesetz geboten [2])? Die völlige Hingabe seines Vermögens an die

---

1) Wir kennen, um von den Klöstern nichts zu sagen, eine solche Person. Man schreit bis zur Heiserkeit von Freiheit; für sie scheint sie nicht da zu sein. Wirklich wird sie von Pilatus zu Herodes geführt. Wäre sie mein Pfarrkind, ich wollte diese Freiheit requiriren und wenn ich bis zum deutschen Kaiser in spe hinauf müßte. Was kümmert denn die antichristliche Polizei die katholische Kirche? Die Ehe von Kirche und Staat ist zu der eines Heiden und Christen geworden und darum soll sie aufgelöst werden. Ich weiß wohl, der Idee nach gehören sie zusammen, die Wirklichkeit hat aber das Ideal zur Carricatur verunstaltet. Der Staat hat das jus cavendi und inspiciendi verwirkt, denn seine Schirmpflicht hat in's Gegentheil umgeschlagen. Fiat mundus, pereat justitia!

2) Cum autem id quod cadit sub praecepto, diversimode possit impleri, non efficitur transgressor praecepti aliquis ex hoc, quod non optimo modo

Armen ist ein Weg zur Vollkommenheit Matth. 19, 21. Ist nun dieser Weg geboten, so ist das contradiktorische Gegentheil desselben, das Nichtarmsein, verboten; Reichthum also mit den Forderungen des Christenthums unvereinbar [1]). In dieser

---

implet, sed sufficit quod quocunque modo impleat illud. Perfectio autem divinae dilectionis universaliter quidem cadit sub praecepto; ita quod etiam *perfectio patriae* non excluditur ab illo praecepto, ut dicit August. Sed transgressionem praecepti evadit, qui quocunque modo perfectionem divinae dilectionis attingit. Est autem infimus divinae dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut aequaliter ei diligatur: a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet praeceptum. Est autem alius gradus perfectae dilectionis, qui non potest impleri in vita, ut dictum est, *a quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor praecepti.* Et similiter non est transgressor praecepti, qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum. Thom. 2. 2. 184. a 3. ad 2.

1) Das allgemeine, allumfassende Gebot: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, wie verhält es sich z. B. zum Eigenthum und den Reichthümern der Einzelnen? Der Leichtsinnige denkt über diese wichtige Frage gar nicht nach; aber den ernsten Christen hat sie zu jeder Zeit zu tiefer Erwägung aufgefordert. Offenbar wäre der vollkommenste Ausdruck des genannten Gebotes, angewendet auf den vorliegenden Fall, geradezu auf Eigenthum zu verzichten, und seine Reichthümer nur schlechthin gemeinsam mit Allen zu gebrauchen; gewiß entspräche ein solches Handeln, eine solche Hingabe am genauesten dem Gebote: den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Die erste Gemeinde in Jerusalem hat auch diese Auslegung dem Gebote gegeben, und in diesem Sinne die an den reichen Jüngling gerichteten Worte des Herrn gedeutet. Noch zu Anfang des dritten Jahrhunderts war es vielen Christen unzugänglich, wie bei dem Gesetze der Liebe, wie bei einer solchen Gemeinschaft, als sie unter Christen stattfinden müsse, der Eine reich sein könne und der Andere arm. Die herrliche Schrift des Clemens von Alexandrien: „welcher Reiche wird selig," kann einem Jeden den Beweis hievon liefern; die fruchtbare aber große Mühe, die er sich gab, die Aengstlichen zu beruhigen und die wohlhabenden Heiden zum Eintritt in die christliche Kirche zu bestimmen, zeigt uns, wie verbreitet die besprochene Richtung war. In Folge biblischer Andeutungen mehr als ausdrücklicher Belehrungen, und durch die beständige Uebung der Kirche, die auch hierin vom heiligen Geist geleitet war, überkamen wir die jetzt herrschenden, und gegen Sekten aller Art vertheidigten katholischen Grundsätze, die sich gar nicht so sehr von selbst verstehen, als es Vielen scheint. Und worin bestehen diese Grundsätze? Die Kirche lehrt, es ist ein Beweis größerer sittlicher Vollkommenheit, wenn Jemand, von Liebe getrieben, Alles, was ihm angehört, ohne sich selbst irgend zu bevorzugen,

Alternative bleibt nichts übrig, als mit der Kirche zu lehren: der Weg der freiwilligen Armuth ist nicht geboten und nicht verboten, sondern gerathen. Man möchte einwenden: man kann auch besitzen als besäße man nicht, da ist Armuth beim Reichthum, sie widersprechen sich also nicht. Gut. Aber für's Erste ist von einer solchen Armuth in den evangelischen Räthen gar nicht die Rede, sondern von einer solchen, die nicht nur ideell, sondern reell nichts mehr hat, und dieser widerspricht das Haben geradezu. Sodann ist jener Reichthum, der besitzt, als besäße er nicht, der auch im aktiven Leben geforderte. Denn von jenen Reichen, die mit Zähigkeit an ihren Glücksgütern hängen, gilt das Wort: „es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in das Himmelreich eingehe, Matth. 19, 24. Darum noch einmal: ist Armuth geboten, so ist Reichthum verboten.

Wenn aber, und das ist die weitere Consequenz, der Reiche die Vollkommenheit erlangen kann, wenn die Betretung dieses Weges zur Erreichung des Zieles genügt, ist dann der andere Weg nicht ein mehr als genügender? Was heißt aber opus supererogatorium zu deutsch anders, als ein mehr als genügendes Werk, ein Werk der Uebergebühr? Ferner sagt der Apostel: wer seine Jungfrau verheirathet, thut wohl; wer sie aber nicht verheirathet, thut besser. I. Cor. 7, 38. Damit ist direkt ausgesprochen, auch im Stand der Ehe kann man vollkommen werden, aber im jungfräulichen leichter (cf. V. 34). Wer sich darum verehelicht, genügt den Forderungen des Christenthums, wer aber ehelos bleibt, der

---

mit der dürftigen Menschheit theilt, als wenn Jemand eine solche Bevorzugung in irgend einer Weise eintreten läßt. Jeder, in welchem die Liebe herrschend geworden ist, wer nicht blos mit der Zunge, sondern in der That liebt, gehört Christo an; aber es gibt Stufen und zwar frei gewählte, durch kein Gesetz gebotene Stufen in dieser Angehörigkeit, und zu bestreiten ist es nicht, daß der Erstere in vollkommenerer Weise sich mit ihm geeinigt hat, als der Letztere. Möhler, neue Untersuchungen rc. S. 305, 306.

thut noch mehr, weßwegen dieses der Apostel auch nicht gebietet, sondern blos rathet. V. 40 [1]).

So läßt sich also diese von der Kirche nicht als Dogma ausgesprochene Lehre von den Werken der Uebergebühr bis auf den Wortlaut hinaus rechtfertigen. Es wird jedoch entgegnet: die katholischen Theologen dehnen die opera supererogatoria weiter aus und beschränken sie nicht allein auf die evangelischen Räthe. Allerdings; fassen wir aber die evangelischen Räthe, wie wir es verlangen, in derselben Ausdehnung, wie Beten, Fasten und Almosengeben; so ist es eine nothwendige Consequenz, die opera supererogatoria auch weiter auszudehnen. Daß dann aber solche Handlungen in dem nemlichen Verhältniß zu den Werken der Uebergebühr stehen, in welchem sie zu den evangelischen Räthen stehen, leuchtet ein, d. h. sie gehören unter die evangelischen Räthe und darum auch zu den opera supererogatoria. Ist es als ein Mittel zur Vollkommenheit geboten seine Zunge im Zaum zu halten, und genügt es an diesem, so muß man auch sagen der Karthäuser thut mehr als genügt, wenn er gänzliches Stillschweigen beobachtet ꝛc.

3) Die evangelischen Räthe sind nicht geboten, und Keiner ist durch ein Gesetz zu ihnen verpflichtet, darum ist ihre Befolgung oder Nichtbefolgung aber keineswegs der reinen Willkühr anheimgestellt, ja sie können unter Verhältnissen sogar geboten sein [2]). Die Liebe entscheidet, ob sie befolgt oder unterlassen werden sollen! Wie schon im ersten

---

1) Was den patristischen Beweis betrifft, will ich aus den vielen Stellen nur eine, die älteste anführen. Mandata Domini custodi, et eris probatus, et scriberis in numero eorum, qui custodiunt mandata ejus. Si autem praeter ea, quae mandavit Dominus, aliquid boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires, et honoratior apud Dominum eris, quam eras futurus. Hermae pastor. l. 3. simil. 5. n. 3. pag. 388 ed. tertia, Hefele.

2) Ad primum ergo dicendum, quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto, quasi de necessitate salutis existens. Thom. 2. 2. 124. a. 3.

Theile gezeigt, geht der Wille, je geheiligter er wird, desto mehr in eine sittliche Nothwendigkeit über, und nehmen wir das im vorigen Abschnitt von den Geistesgaben Gesagte hinzu, wornach der heilige Geist die Kinder Gottes führt: so wird einleuchten, daß die Wahl des contemplativen Lebens keine schlechte Zufälligkeit ist und daß, wenn auch kein äußeres Gesetz gebietet, ein innerer Drang treiben kann. Es wird damit der Begriff des Rathes auch nicht aufgehoben, weil dieser innere Drang für gewöhnlich nicht in der Form des Gebotes, sondern des Rathes sich zu erkennen gibt. Daß in besonderen Fällen der Rath Gebot werden kann, wurde angegeben.

Anschaulich setzt dieses Verhältniß der Räthe zu der Liebe Franz Sales in folgenden Worten aus einander. Gott will nicht, daß jeder alle Räthe befolge, wohl aber, daß er dem Rathe nachkomme, der je nach der Verschiedenheit der Personen, Zeiten, Umstände und Kräfte anwendbar ist, wie die Liebe es erfordert; denn sie ist die Königin aller Tugenden, aller Gebote, aller Räthe, und überhaupt aller Gesetze und christlichen Handlungen und weiset, als solche, allen und jeden ihren Rang, ihre Ordnung, ihre Zeit und ihren Werth an. Wenn also die Liebe die Einen zur Armuth führt und die Andern derselben entreißt, wenn sie die Einen zur Ehe, die Andern zur Enthaltsamkeit auffordert, wenn sie den Einen in das Kloster, den Andern aus demselben ruft, so braucht sie darüber keinem Menschen Rechenschaft zu geben; denn sie hat Vollmacht über Alles, was zum christlichen Gesetze gehört. „Die Liebe vermag alle Dinge;" sie besitzt den höchsten Grad der Klugheit wie geschrieben steht: „die Liebe thut nichts vergebens." Will aber Jemand mit ihr rechten und sie fragen: warum thust du dies? So antwortet sie freiwillig: „der Herr bedarf dessen." Alles ist wegen der Liebe, die Liebe aber Gottes wegen da. Alles muß der Liebe dienen; sie aber dient Niemanden, nicht einmal ihrem Vielgeliebten; denn nicht seine Magd, sondern seine Braut ist sie; und nicht Dienste, sondern

Liebe erzeigt sie ihm. Von ihr also soll man den Befehl holen, inwiefern man den evangelischen Räthen sich fügen soll; denn Einigen befiehlt sie beständige Keuschheit und nicht Armuth; Andern Gehorsam und nicht Jungfräulichkeit; Andern Fasten und nicht Almosen; noch Andern Almosen und nicht Fasten; Andern die Einsamkeit und nicht das Hirtenamt; Andern endlich den Umgang mit der Welt und nicht die Einsamkeit [1]).

§. 206.

Armuth.

1) Unter den Gütern, die man um des Himmels willen verlassen soll, begegnen unserm Blicke zuerst die sog. Glücksgüter. In Betreff dieser gibt Jesus den Rath, sie zu verkaufen, den Erlös den Armen zu geben und ihm nachzufolgen. Matth. 19, 21. Da der Jüngling aber traurig wegging, erwiederte der Herr, daß es für einen Reichen schwer halte in den Himmel zu kommen, weil die Sorgen dieser Welt und die Reichthümer das aufkeimende Samenkorn ersticken. Er sagt, nach der Bemerkung des hl. Hieronymus, nicht: es sei dem Reichen unmöglich den Himmel zu erlangen, sondern blos, es halte schwer. Jenen aber, welche mit unordentlicher Liebe an dem Reichthume hängen, ist es unmöglich in die Seligkeit einzugehen, ebenso unmöglich als ein Kameel durch ein Nadelöhr gehen kann. Der Reiche kann also zur Vollkommenheit gelangen, aber Manches steht ihm im Wege, darum gibt Jesus den Rath, den Reichthum wegzugeben, um so leichter zum Ziele gelangen zu können. Dafür, daß das Erstere der Fall sei, führen die Kirchenlehrer durchgängig Abraham an, erklären es aber zugleich für etwas Wunderbares und bemerken: das Wunderbare sei nicht zur Nachahmung da, sondern zur Lobpreisung. Darum preise Jesus Sirach 31, 8 den Reichen

---

1) Theotimus l. 8. c. 6.

selig, der unbefleckt erfunden wird, der dem Golde nicht nachstrebt und auf Gold und Schätze seine Hoffnung nicht setzt. Aber je größer die Tugend solcher Reichen sei, desto kleiner ihre Zahl. Deßwegen setze der Siracide bei: Wer ist der? auf daß wir ihn loben; denn er hat Wunderbares in seinem Leben gethan. Das Gefahrbringende des Reichthums liegt aber darin, daß der Besitz der zeitlichen Güter zur Liebe und Anhänglichkeit an sie reizt, wodurch die Gottesliebe geschwächt wird. Denn das Herz wendet sich dem Einen um so lebhafter zu, je mehr es von allem Andern abgezogen wird [1]). So wird die Liebe Gottes um so reiner und flammender, je mehr alles Verlangen nach dem Zeitlichen aus dem Herzen schwindet. „Das Gift der Liebe ist die Hoffnung Reichthum zu erlangen oder zu besitzen, je mehr dieses Verlangen abnimmt, desto mehr erstarkt sie, die Vollkommenheit aber kennt gar keine Begierde.“ (Augustin). Alle Räthe, durch welche wir zur Vollkommenheit geführt werden, zielen darum darauf ab, den Geist des Gerechten von der Anhänglichkeit an das Zeitliche zu reinigen, damit er um so freier sich zu Gott erschwinge. Andererseits ist Gott ein eifersüchtiger Gott; er will keinen fremden Götzen neben sich, sondern die Liebe des Geschöpfes ganz und ausschließlich. Der liebt dich aber weniger, welcher mit dir etwas liebt, das er nicht wegen dir liebt [2]). Eine solche Liebe, die dem Feuer gleich jede andere Liebe verzehrt, fand sich in den ersten Christen. Alle Gläubige, so groß ihre Zahl war, waren Ein Herz und Eine Seele. Keiner nannte

---

1) Ex hoc autem, quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ejus ad earum amorem. Unde Aug. dicit in epist. ad Paulinum et Therasiam, quod terrena diliguntur arctius *adepta*, quam concupita. Nam unde juvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas divitias habebat? Aliud est enim nolle incorporare quae desunt; aliud jam incorporata divellere. Illa velut extranea repudiantur; ista vero veluti membra praescinduntur. Et Chryst. dicit super Math. quod appositio divitiarum majorem accendit flammam et vehementior fit cupido. Thom. 2. 2. 186. a 3.

2) Aug. confess. 10, 29.

das, was er besaß, sein Eigenthum, sondern sie hatten Alles gemeinschaftlich mit einander. act. 4, 32. Dieses das Vorbild der Klöster. Sie haben ein Gemeingut, die einzelnen Mönche aber kein persönliches Eigenthum. Ein Güterbesitz, der von der Kirchenversammlung von Trient gebilligt ist [1]). Nur die Franciscanerklöster machen eine Ausnahme, weil sie auf besonderes Verlangen ihres hl. Stifters zum Güterbesitz unfähig erklärt wurden. Hat aber ein Ordensgeistlicher auf irgend eine Weise Eigenthum erlangt, so befiehlt die genannte Synode, daß er solches, ohne Verzug, in die Hände seines Obern übergebe, damit es den Gütern des Klosters einverleibt werde [2]).

2) Die Armuth selbst ist eine dreifache. Arm sind jene, welche kein Besitzthum haben, dabei können sie sich aber um so mehr darnach sehnen. Arm sind die, welche zeitliche Güter haben, aber sie besitzen, als besäßen sie sie nicht. Arm sind die, welche nicht nur leiblich Allem entsagt haben, sondern auch ihr Herz von aller Liebe zum Reichthum losschälten. Die sind arm im Geiste, welche aus keiner andern Ursache arm wurden als wegen des Wortes Christi: gehe hin verkaufe das Deinige und folge mir [3]). Rein und lauter hat Armella Nicolas den Geist dieses Gelübdes gefaßt, wenn sie sagt: ich entschlage mich gänzlich des Gebrauchs und Eigenthums alles dessen, was ich bisher gehabt habe, ich will davon nichts weiter, als was meiner Oberin gefallen wird, mir zum Gebrauche zu erlauben, und mir als einer Armen um der Liebe Gotteswillen als ein Almosen zu geben. Ich habe nun nichts mehr als die pure lautere Liebe, so daß ich nun im Stande

---

1) S. 25. c. 3.

2) Sess. 25. c. 2.

3) Quum una dierum recitaret (S. Joan. Eleemosy.) de vita S. Serapionis, qui vocabatur Sindonius, et inveniret eum, ut fertur, amictum suum dedisse egeno et iterum paululum processisse illinc et frigus patienti obviasse et illi tunicam praebuisse; et quia nudus sedebat, tenens sanctum Evangelium, et interrogatus a quodam: quis te exspoliavit, Abba? Demonstrans S. Evangelium, ait: Iste. In vita S. Joan. Eleem.

bin, von ihr Alles und Alles nur allein von ihr zu hoffen. Von der Zeit an, wo sie mich von allen Dingen losriß, hat sie mir dagegen sich selbst gegeben. Sie warf sich in das Innerste meiner Seele und zog alle meine Kräfte an sich, daß es mich dünkte, schon wirklich im Orte der Herrlichkeit zu sein." Wer dagegen nicht freiwillig aus Liebe zu Gott auf das Eigenthum verzichtet, sondern durch Unglück seines Vermögens beraubt wurde, gehört nicht unter die, welche selig gepriesen werden, obwohl er aus der Noth eine Tugend machen kann. Sodann gibt es Viele, welche gerne arm sein wollen, aber unter der Bedingung, daß ihnen nichts abgehe, und so lieben sie die Armuth so lange sie keine Noth leiden dürfen. Aber betrübe dich nicht, sagt Franz Sales zu seiner Philothea, wenn du nicht mit dem Erforderlichen versehen bist; denn hierin besteht die Vortrefflichkeit der Armuth. Arm sein und keine Ungemächlichkeit davon empfinden wollen, ist ein sehr großer Ehrgeiz; denn es ist so viel, als zugleich die Ehre der Armuth und der Bequemlichkeit des Reichthums zu verlangen.

3) Endlich müssen wir die Armuth noch betrachten, wie sie nicht nur Vorbereitung auf die Vollkommenheit, sondern ein Moment derselben ist, ein Schmuck, der ihr größeren Glanz verleiht. Nach dieser Seite ist sie aber Wirkung der überströmenden Gottesliebe. Wie nemlich, nach dem Ausspruche Augustinus, die Verklärung des Leibes von der auf denselben überströmenden Herrlichkeit der Seele herrührt, so wird die gesteigerte Charitas schon im Diesseits einen ähnlichen Einfluß üben und ihn ihrer Armuth theilhaftig machen. „In der Wahrheit, der Geist, der zumal ledig und arm ist von Liebe, dessen Leib muß auch auswendig ledig und arm sein, als fern er von bloßer Nothdurft entbehren mag, — und seine Nothdurft muß er nehmen in der allerverschmähesten Weise, das ist, in einem armen Leben nach der Lehre Jesu Christi. So die Seele kommt in das Erkenntniß der Wahr-

heit, und mit lichtem Unterschied ansiehet ein jeglich Ding, und siehet, daß alle leibliche Dinge sind zergänglich und tödtlich, und sie erkennet in dem Lichte des Glaubens, daß sie ewig ist, und davon erschricket sie vor aller Tödtlichkeit, und kehret sich von dem Leibe in Gott, und von der Zeit in Ewigkeit: und mit der Begierde, die sie hat zu Gott, so zeucht sie die sinnliche Begierde an sich und vereiniget sie mit ihr, daß die Sinne nichts mögen begehren, denn das die Seele will; und also muß der Leib der Seelen folgen, und unterthänig sein — und wo sich dann die Seele hinkehrt, da folget ihr der Leib, — und was ihr dann geben wird von Gott, das theilt sie mit ihm, — und ist dem Leib tröstlicher, denn aller leiblicher Trost, — und der Trost machet ihn als stark, daß er alle Dinge wohl leiden will durch Gott. Und ist nun daß die Seele zumal abgeschieden ist von allen leiblichen Dingen und dasselbe gibt sie auch dem Leibe: und es thut dem Leib wehe nach natürlicher Art, — und das Wehe ist das Wiedergebaren, das er hat wider den Geist; aber er folget doch dem Geist. Als die Seele dem Leibe folget, da sie sich neiget auf den Leib, also folget der Leib dem Geist, so er sich neiget auf Gott, und als es dem Geiste wider war, daß er sich neigete auf den Leib, und er that es doch von Blindheit, — also ist es auch dem Leib zuwider, daß er sich neiget auf den Geist, und er thut es doch. Und so des Menschen Leib zumal vereinigt wird mit dem Geist, und der Geist mit Gott, so ist kein Krieg nicht mehr, sondern ein lauterer Friede, und ein lieblich Folgen: als zwei Gemahel eines dem andern folgt, und was eines will, das will auch das andere. Und das ist der allerliebste Wille Gottes, den wollen sie beide und jegliches thut das es vermag, daß der Wille Gottes vollbracht werde: und diese Vereinigung machet rechte Verzeihung, daß Jegliches stehet in Verzeihung und gelassen, — daß dann der Leib sich dem Geiste läßt und daß der Geist sich Gott läßt. Und ist, daß der Leib nicht ausgehet allem dem, das zeitlich ist, als

fern es möglich ist, so geschieht nimmer rechte Vereinigung des Leibes mit dem Geiste, noch des Geistes mit Gott: und also kommt sie nimmer zu rechtem Friede, und ist allwegen ein Streit und ein Fechten unter ihnen. Und darum, der ein Freund will sein, daß er ein Geist mit Gott will sein, der muß alle Dinge lassen von Liebe und seine Liebe allein mit Gott vereinigen [1]).

§. 207.

Die Jungfräulichkeit.

Besteht die Keuschheit im weiteren Sinne in dem von Gott geordneten, vernünftigen Gebrauch seines Leibes, so ist hingegen die Jungfräulichkeit die völlige Enthaltung von diesem Gebrauche, um sich ganz Gott weihen zu können.

1) Das ist das Ziel der Jungfräulichkeit ganz frei von der Welt und ihren Leiden und Freuden Gott dienen zu können. Wer kein Weib hat, sorgt nur für das, was des Herrn ist, wie er Gott gefallen möge. Wer aber ein Weib hat, sorgt für das, was der Welt ist, wie er dem Weib gefallen möge, und er ist getheilt. I. Cor. 7, 32. 33. „Deutlich stellt sich der Jungfrau hoher Gewinn vor Augen. Denn sie entzieht sich einer nicht kleinen Bürde, der Sorge für die Welt und des Mannes Wohlgefallen. Und wie leichter erschwingt sich die Andacht in jungfräulichen Herzen, die ungestört, wenn sie wollen und wenn sie sollen, sich in's Gebet begeben und den Uebungen des Geistes sich widmen können! Wie manche Bekümmerniß hat hingegen die Vermählte, zumal so sie fromm ist und mit Eifer Gott dienen wollte? Wie häufig wird sie von dem Gemahle, dem sie unterthan sein muß, geradezu hievon zurückgehalten? Auch das ist für viele

---

1) Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi. S. 110 f. Frankfurt 1833.

Vermählte eine unsägliche Beschwer, wenn sie an Ehegenossen gebunden sind, welche nach Charakter und Wandel allem Bessern und aller Frömmigkeit sich entfremden. Wüßten wir doch, wie viele der Verheiratheten durch alle Marter und Pein es zu erkaufen wünschten, frei von der Gewalt des bösen Ehegemahls wieder ganz dem Dienste Gottes des Herrn sich zu weihen! Darum glücklich die Jungfräulichen, welche dem Erlöser verlobt, Ihm allein sich untergeben, dessen Joch süße ist und leicht seine Bürde; die mit vollem und ungetheiltem Gemüthe Ihm allein zu gefallen begehren, der anmuthig ist an Gestalt vor den Kindern der Menschen. Diese theilen ihr Herz nicht, als müßten sie einer Seits besorgt sein, Gott zu gefallen, anderer Seits der Welt; ganz und vollkommen haben sie sich dem dargegeben, der ihnen gab das Sein, und wieder gab das Gutsein, den sie in freier gnadenreicher Gabe selbst zum Bräutigam empfingen. Was möchtest du solchem Geber Würdiges erstatten? Er gab dich dir selbst, als er dich schuf, daß du seiest; er gab dich dir wieder, als er dich neu schuf, daß du gut seiest; er gab zur Wegzehrung dir, daß du nicht erliegest auf der Pilgerschaft, sein Fleisch und sein Blut, sich den wahren Gott, sich den wahren Menschen, und du, was gibst du entgegen? Ist es dir schon unmöglich, die Wohlthat deiner Erschaffung zu vergelten, wie erst das Geschenk, in welchem er sich selber dir gibt. Sicher, wenn du tausendfach dich entgegen zu geben vermöchtest, was wäre dieß Alles im Vergleich zu deinem Gotte? Dennoch gib entgegen, soviel du vermagst. Gib dich ganz ihm, der auch dir sich ganz gegeben und ewig gibt. Liebe ihn, welcher dich so sehr geliebt hat; liebe ihn einzig unter Allen aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus all deinen Kräften, weil er dir auch diese vernunftbegabte Seele, dieses liebefähige Herz und alle Kraft zur Erfüllung des Guten gegeben hat. Deine Seele benedeie den Herrn und vergesse nie alles dessen, was er dir erwiesen. Umwinde dich mit den

Banden seiner Liebe, damit du mit Freiheit sinnen und kosten mögest, wie lieblich der Herr ist; hast du solches tief innerst erfahren, dann ziehet er dich selbst an sich und nimmer wirst du ferner einer zweiten fremden Gewalt unterthan sein. Kein Weiser wünscht sich von dessen Dienst zu trennen, dem zu dienen Herrschen ist. Begehrt dich nach seliger Herrschaft? nun, so diene Jesu dem Allgütigen und du wirst es erlangen: denn ihm dienen ist König sein. Von seinen Heiligen liesest du, daß sie mit Christo Herrscher werden in Ewigkeit (Offenb. 20, 6). Sie werden herrschen, das ist, sie werden Könige sein. Dasselbe spricht der Apostel aus: „sie werden Erben Gottes sein, Miterben aber Christi“ (Röm. 8, 17). So sind sie denn wahrhaft Könige, Erben des Reiches Gottes, Miterben des Königs. O glückseligste Jungfrauen, welche nur dem unterthan sind, der seine Diener zu Königen umwandelt, zu Königen, deren Reich in Ewigkeit unwandelbar ist!

Einen weiteren Grund, warum Jungfräulichkeit so wünschenswerth, bietet die Freiheit von den Sorgen und der Angst, welche mit der Erziehung der Kinder nothwendig verbunden sind. Was diese für Sorgen seien, es wissen dies wohl die Väter und die Mütter. Mit der Liebe, mit welcher Eltern ihre Kinder umfassen — und wieder wissen nur die Eltern, was dies für eine Liebe sei — erweitert sich auch die Größe ihrer Sorgen. Nicht selten steigert sich dieser Kummer so sehr, daß er alle Kräfte der Seele in Anspruch nimmt, und das Herz alles andere vergessend nur der Kinder gedenkt. Da drängt es und treibt es den Vater hinaus und er durchzieht Meere und Länder, scheut nicht Mühe noch Gefahr, und zerarbeitet und verhärmt sich, um seinen Kindern Geld, Besitz und ruhmvollen Namen zu erwerben. Selbst dann gönnt er sich noch keine Ruhe, wenn er das Nothwendige ihnen erworben. Unbemessene Liebe verlockt die Eltern nicht selten zum Geize, und die Gierde nach Gold wächst mit des Goldes Besitz. So quälen sich diese bis an ihre letzte Stunde ab und

Niemand bemitleidet sie, weil sie es selber in unersättlichem Streben nicht besser gewollt haben. Darum sieh', wie viel Hartes die Sorge um Kinder habe, und auf welch bedenkliches Ende sich solche nur zu oft verirre. Und wie so große Angst lastet dann wieder gerade auf frommen Eltern, deren Herz in reiner Liebe für ihre Kinder schlägt: wenn sie sehen müssen, wie diese den Pfad der Tugend verlassen und in den Abwegen des Lasters sich dahin stürzen. Welches Wehe trägt die zärtliche Mutter, wenn das geliebte Kindlein krankt, welches Wehe, wenn sie diesem in die Todtengruft nachblicken muß! Wo sollte unter solchen Bürden noch die Möglichkeit eines innern beschaulichen Lebens bestehen? Wie schwer mag es ohnedies schon werden, das Herz zu Gott zu erheben, dies von so großen Bürden belastete Herz! Darum wieder selig der Beruf der Jungfrauen, deren Bräutigam nun nicht mehr stirbt, deren Kinder, die frommen Tugenden, allzeit leben, und die sie selbst zum ewigen Leben führen. Selig die Jungfrau, deren Herz das Vergangene vergessen und nicht zu Irdischem kummervoll herniedersteigen darf! Es trägt die beglückte Jungfrau den Himmel im Gemüthe mit allen seinen Freuden, soweit dem Pilger solches hienieden möglich ist; schon ahnet sie des Paradieses Seligkeiten und wallet mit den Chören seliger Geister. Ihr Blick durchdringt im Aufschwung der Beschauung das Walten jener hohen Reigen und sieht von ferne jenen Jubelchor der Jungfrauen, der den König, den Bräutigam dort umringt. So kostet sie von einer Seelenfreude und keine irdische Angst und Sorge zieht sie nieder [1]).

Welch' erhabene Anschauung von der Jungfräulichkeit! Wie niedrig dagegen jene Ansicht, welche z. B. den Geistlichen, als Entschädigung für die ehelichen Freuden, die Freuden der Tafel anräth? Wie verkommen ist jenes Herz, das sie für eine herbe Pflicht ansieht und auf jede Gelegenheit lauert, sich

1) Vitis mystica S. 194. c. 30.

auf andere Weise für diese Entsagung zu entschädigen! Wie ganz unbekannt mit der Absicht der Kirche, wie ganz baar und ledig jener Gottesliebe, die Alles für Nichts achtet, um Jesu Christi willen!

Andererseits wäre es aber auch verkehrt, die Jungfräulichkeit blos als Endzweck hinzustellen und zu preisen. Die niedere Tugend muß immer der höheren zum Mittel dienen. Die Königin aber, die auf goldenem Stuhle thront, und zu der die andern gleichsam nur die Stufen bilden, das ist die Charitas. Die Reinheit des weißen Kelches der Lilie, sagt der Verfasser des mystischen Weinstocks, die jungfräuliche Reinheit hat keinen Werth ohne die Werke der Liebe. Die Christo Verlobte blickt allezeit in das Antlitz ihres Bräutigams, vollbringt Alles nur um Seinet willen, bezieht auf Ihn Alles und suchet in Allem wieder nur Ihn allein; sie spricht mit Ihm: „ich suche nicht meine Ehre.“ Joh. 8, 50, sondern ich gebe die Ehre meinem Herrn und er wird sie mir geben: Er allein ist's, der mich aufnimmt, in welchem ich mich rühme, der mein Haupt aufrichten wird, mein mildester Jesus. Welche der Jungfrauen also reden, also handeln wird, die wird eine vollendete Lilie sein und blühen in Ewigkeit vor dem Angesichte ihres Gottes, in ihrem Herrn und ihrem Bräutigam, und wiederum wird ihr Herr und Gemahl auch in ihr blühen, Er, der in den Garten Seiner Kirche herabstieg, solche Lilien sich zu pflücken [1]).

Nehmen wir beide Betrachtungsweisen zusammen, wie sie in der angeführten Schrift auch nicht geschieden sind, so sieht man auch deutlich, wie die Jungfräulichkeit ebenso Vorbereitung auf die Vollkommenheit ist, sofern sie die ungetheilte Hingabe an Gott erleichtert, als auch Moment an ihr, denn die mit Gott geschlossene Vereinigung ist so groß, so intim, daß sie die Vereinigung mit dem Menschen nicht mehr zuläßt.

1) l. c. S. 222.

Wie die überströmende Liebe auch den Leib arm macht, so macht und bewahrt sie ihn auch jungfräulich.

3) Wir müssen nun noch eine gegentheilige Stimme vernehmen, welche die Jungfräulichkeit für werthlos oder gar unerlaubt hält. Diese stellen, um alle ihre Argumente in eines zusammen zu fassen, die Naturordnung über die Ordnung der Gnade [1]). In der Ehe vollendet sich allerdings der natürliche Mensch, sofern in ihr Strenge und Milde, Stärke und Schwäche harmonisch verwebt sind. (cf. meine Glaubenslehre, S. 304.) Je höher aber das Objekt ist, an das ich mich binde, dem ich mich einige, desto höher werde ich selbst gehoben. Die Jungfräulichkeit ist aber nicht blos Entsagung des ehelichen Lebens, dieses Negative, sondern positiv, Vereinigung mit Gott, daher ist ihr auch eine höhere, übernatürliche Signatur aufgedrückt. Eine höhere, religiöse Weihe umgibt sie, das ist das Ehrfurchtgebietende, das der Anblick einer Gott geweihten Person einflößt. Vollendet sich also in der Ehe der natürliche Mensch, so in der Jungfräulichkeit der Mensch nach seiner übernatürlichen, himmlischen Bestimmung. Oder wisset ihr nicht, daß wer einer Hure anhängt, Ein Leib mit ihr wird? denn es werden die Zwei in Einem Fleische sein. Wer aber dem Herrn anhängt, ist Ein Geist mit ihm. I. Cor. 6, 16. 17.

Ferner ist das eheliche Leben zur Kindererzeugung da, das ist ein Hauptzweck, der sich aber rein innerhalb der Grenzen der Natur abschließt. Die Jungfräulichkeit darf noch viel weniger unfruchtbar sein, sonst wäre ihr Lebenszweck

1) Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis, vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu quam jungi matrimonio; anathema sit. Als Antwort auf einen weitern Einwurf dienen die Worte des hl. Ambrosius: et sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad vos infirmandos filios meos; neque enim minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quam si conjugio suscepissem. *Non enim vehementer est natura ad diligendum, quam gratia.* Ambr. de offic. l. 1. c. 7.

geradezu verfehlt. Ihre Frucht ist aber keine Leibes-, sondern Geistesfrucht, kein Gebilde der Natur, sondern Gnade [1]). Die Jungfräulichkeit besteht nicht, wie man meistens glaubt, in Meidung der Beschwerden des Ehestandes, um in einem dolce far niente seine Tage zu verträumen. Nein, sie ist Thätigkeit, wenn auch nicht jene der Martha, die sich viel zu schaffen machte, so doch die der Maria, die still horchend zu den Füßen Jesu sitzt. „Glückselig die Jungfrauen, die wahrhaft Klugen, denen der hehre Beruf geworden, im Geiste dem Herrn sich zu vermählen! In Friede und sanfter Ruhe sehen diese ihre Kindlein, ihre heiligen Werke, werden und heranwachsen, und jeglichen Tag mögen sie selbe gemehrt Christo ihrem Bräutigam darbringen. Ihre Liebe gehört dem, in dessen Brautgemach der Geist keuscher Frömmigkeit sie geleitet; dem, welchen sie selbst in ihres Herzens innerstes Heiligthum aufnehmen können. Sie horchen nur auf Seine Stimme, welche in ernsten Geboten wie in Alles überwiegenden Verheißungen himmlischen Lohnes ihren Wandel regelt. Der Ansprache des Bräutigams antwortet ein tiefer, frommer Gehorsam. Solche Bräutigamsliebe athmet Keuschheit; Seelenreinheit strahlt in Seiner Nähe, Seine Gemahlschaft bringt Jungfräulichkeit und bewahrt sie. Aus der zarten Vereinigung mit ihm

1) Jungfräulichkeit allein genügt keineswegs, daß sie dem Lamme folge, wohin Es immer geht; denn das Gotteslamm ist nicht blos auf dem Pfade der Jungfräulichkeit, sondern auf dem Wege aller Tugenden gegangen. Also gebührt sich's, daß auch die Christo geweihte Jungfrau in aller Tugenden Wandel Ihm nachfolge, auch schon in diesem Leben; will sie anders dahin gelangen, wo sie ohne Aufhören Ihm nachfolgen kann, wohin immer Es geht. Oder wie könnte etwa eine stolze Jungfrau dem Lamme folgen, das den Weg der Demuth dahinschreitet? nimmer dürfte diese Ihm nahen; wie folgte vielleicht dem Sanftmüthigsten die Zornerglühte? dem Liebentflammten die Neidvolle? wie dem Gnadespender die Geizige? dem Entsagenden die Lebensüppige? Es wandelt auf jedem Wege jeder Tugend das Gotteslamm; so wandle auch die Jungfrau, welche Ihm nachzufolgen begehrt. Sanft sei sie, demüthig und liebreich; sie sei mildthätig, voll heitern Eifers und nüchtern, stets entsagend; dann wird sie es verdienen, von dem Bräutigame das Wort zu vernehmen: wie schön dein Schritt in deinen Sandalen, du Königstochter. Hohel. 7. 1. Vitis myst. S. 199. c. 31.

empfängt die Seele den reichsten Segen, so daß sie eine Mutter wird aller Tugenden, deren Kinder im Hause der Herrlichkeit dort Oben für ewig ihren Wohnsitz erhalten, deren Geschlechtsfolge in Ewigkeit zum Bräutigam des Himmels emporsteigend sich fortsetzt [1]).

§. 169.

Der Gehorsam.

1) Wie in der Natur alle Bewegung von den Naturkräften ausgeht, so liegt das Princip der menschlichen Handlungen im Willen. Wie in der Natur die höheren Kräfte, vermöge des ihnen von Gott verliehenen Uebergewichtes, die niedern leiten und regieren, so lenken unter den Menschen die höher Stehenden die ihnen Untergeordneten durch ihren Willen. Wie aber nach der von Gott gegründeten Naturordnung die niedern Kräfte den höheren dienen müssen, so soll nach derselben von Gott festgestellten Ordnung das nemliche Verhältniß auch in den menschlichen Handlungen durch den Gehorsam stattfinden. Du sollst unter der Gewalt des Mannes sein und er soll über dich herrschen, diese Unterordnung und dieser erzwungene Gehorsam galt im Natur- und alttestamentlichen Gesetz. Hoheit und Vollkommenheit erhielt diese Tugend jedoch erst dann, als die Menschen aus dem Munde Christi vernahmen: Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen thue, der mich gesandt hat, damit ich sein Werk vollbringe. Joh. 4, 3. 4. Jeder unwürdige Beweggrund, das Wohlgefallen, so man bei pünktlicher Vollziehung des Anbefohlenen in sich empfindet, alle Eitelkeit, Niemanden einen Anlaß zu geben uns tadeln zu können, nur eine Absicht, den Obern durch Unterwürfigkeit zu bewegen, daß er in uns Vertrauen setze und uns ein angenehmes Geschäft übertragen möchte, aller erzwungene Gehorsam, der blos der üblen Folgen wegen willfährig ist, muß beim Vollkommenen

1) Vitis mystica S. 188. Animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus. I. Cor. 2, 14.

aus dem Herzen verbannt werden. Sieht er im Armen, den er unterstützt, Christus, den er speist und kleidet, so sieht er nicht weniger in den Befehlen des Obern den Willen Gottes, den er gerne und genau vollzieht [1]). Denn einen fröhlichen Geber liebt Gott. 2. Cor. 9, 7. Der Gehorsam gibt aber das Höchste, sich selbst, seinen Eigenwillen und sein eigenes Urtheil [2]). Daß dieser Gehorsam ebenso ein Weg zur Vollkommenheit ist, als daß er, zur Vollkommenheit gehörig, eine Offenbarung der vollkommenen Liebe ist, die in ihrem Uebermaaß sich nicht nur Gott gänzlich unterwirft, sondern auch den Obern, leuchtet ein.

2) Das Objekt des Gehorsams ist der Wille des Vorgesetzten und der Gehorsam ist um so vollständiger, je pünktlicher und freudiger diesem Willen entsprochen wird. Wir fassen daher den Gehorsam nicht so allgemein, wornach er überhaupt in der Vollbringung jeder guten Handlung sich offenbart, sondern schränken ihn auf die gewollte und beabsichtigte Beobachtung eines Befehles ein. Denn wenn auch jede Tugendübung geboten ist, so kann doch Jemand eine solche vollbringen, ohne daß er gerade auf den Umstand, daß sie geboten ist, reflektirt. Um es deutlich zu machen, denke

---

1) Non te moveat magister imperitus, indiscreta potestas; sed memento, quia non est potestas nisi a Deo; et qui resistit potestati, ordinationi Dei resistit... Communis est ista (obedientia) inter Deum et hominem: quia quidquid obedientiae praelatis exhibetur, ei exhibetur, qui dicit: qui vos audit, me audit. Bernh. serm. 41. Man vergleiche über diese Materie besonders die Schrift des hl. Bernhard: de praecepto et dispensatione.

2) Etenim quum obedientia sit quoddam holocaustum, quo totus homo sine ulla prorsus imminutione conditori suo ac domino per manus ministrorum in caritatis igne immolatur, quumque sit eadem renuntiatio quaedam integra, per quam omni suo jure sponte decedit religiosus, ut divinae providentiae superioris ductu gubernandum ac possidendum ultro sese addicat et mancipet: negari non potest, quin obedientia comprehendat non solum executionem, ut imperata quis faciat; sed etiam judicium, ut, quaecunque superior mandat ac sentit, eadem et inferiori et recta et vera esse videantur, quatenus ut dixi vi sua potest voluntas intelligentiam flectere. S. Ignatius in epist. de obed. virtute.

man nur an den Ungehorsam. Im weitesten Sinn ist jede Sünde Ungehorsam, weil Uebertretung eines Gebotes, im engern Sinn aber versteht man unter Ungehorsam die absichtliche und gewollte Verachtung des höheren Willens [1]). Der Gehorsam vollzieht den Willen des Höheren nicht, weil er an sich gut ist, sondern weil es der Wille des Höheren ist. Darum glänzt die Tugend des Gehorsams auch da am hellsten, wo er, obwohl der Neigung des Vollstreckenden entgegen, doch geübt wird. Andererseits offenbart sich da seine Kraft am wenigsten, wenn der Gehorsame, auch aus andern Gründen, dem Willen des Befehlenden gerne nachkommt. Das ist der Sinn der Worte, den Gregor der Große in seinen Moralbüchern ausspricht: der Gehorsam ist um so verdienstlicher und löblicher, je weniger er dem Eigenwillen zusagt.

Besteht der Gehorsam in der Aufopferung seines Willens, so ist ihm damit auch der Rang angewiesen, den er unter den Tugenden überhaupt einnimmt. Mit dem Verlassen der Welt ist das Höchste nicht erreicht, dieses besteht vielmehr in der Vereinigung mit Gott. Darum stehen die theologischen Tugenden, durch welche der Mensch mit Gott eins wird, höher als der Gehorsam. Unter den evangelischen Räthen aber nimmt er die höchste Stufe ein, weil die Güter der Seele mehr werth sind, als die Güter des Leibs und die Glücksgüter. Gehorsam ist darum Gott wohlgefälliger als Opfer. Durch jene werden Gott äußere Güter, durch diesen der eigene Wille dargebracht. Zudem gibt er den beiden andern Werken erst die rechte religiöse Weihe. Jenes Fasten, das mit Eigen-

1) Inobedientia est transgressio praecepti quia praecipitur. Diese Stelle aus Escobar führt Stäudlin an, um den Jesuiten den Satz aufzuhalsen, als haben sie gelehrt: nur der begehe eine Todsünde, bei dem das Motiv der Gesetzesübertretung, Verachtung des Gesetzes als solches sei. Der Jesuit hat sehr wohl zwischen Ungehorsam und Ungehorsam unterschieden, Stäudlin wirft aber beides unter einander und so wurde es ihm möglich, sie des Laxismus zu zeihen. Wer ist da, nach dem Begriff, den die jetzige Welt mit dem Namen verbindet, ein Jesuit, Escobar oder Stäudlin?

willen, oft Eigensinn, verbunden ist, hat vor Gott keinen Werth. „Siehe am Tage eures Fastens zeigt sich euer Wille und alle eure Schuldner treibet ihr.“ Jes. 58, 3., rügt Jehova durch den Propheten Jesaias.

Der Verstand, der sich gerne gegen die Auktorität und den Gehorsam aufwirft, macht zwar geltend, daß nach den Worten des Apostels jener Dienst Gott angenehm ist, der nicht aus Trauer, nicht aus Zwang, 2. Cor. 9, 7., sondern aus freiem Antrieb und freudigem Herzen geleistet wird. Der Einwurf ist auch vollkommen richtig, nur findet er auf den freiwilligen Gehorsam keine Anwendung. Jener Zwang, der den freien Willen, ihm vorhergehend, aufhebt oder beeinträchtigt, hebt allerdings auch Schuld und Verdienst mehr oder weniger auf. Davon ist aber hier gar keine Rede, weil die durch das Gelübde des Gehorsams auferlegte Nöthigung ein Produkt des freien Willens ist. Die Liebe des Vollkommenen ist so groß, daß er wegen Gott seinen Willen den Anordnungen eines Dritten unterwirft. Sollten nun Werke, die aus einer solchen Liebe, aus diesem Gehorsam herauswachsen, vor Gott nicht einen größeren Werth haben, als vielleicht großartigere Früchte eines weniger edlen Stamms? „Es darf dich nicht reuen, schreibt der heilige Augustin an Arment und Paul. (cap. 45.), ein Gelübde abgelegt zu haben, freue dich vielmehr, daß dir nimmer erlaubt ist, was zu deinem Nachtheile erlaubt gewesen wäre. Glücklicher Zwang, der zum Bessern treibt.“

Es ist zwar Jeder seinem Vorgesetzten Gehorsam schuldig in dem, was zu einem frommen Leben nothwendig ist, nicht aber in außerwesentlichen, dennoch aber zum Stand der Vollkommenheit gehörenden Dingen. Gerade weil die Vollkommenheit in der gänzlichen Hingabe all des Seinen an Gott besteht, gelobt der Vollkommene auch in allen Dingen Gehorsam. Der Gerechte ist immer noch getheilt, hängt noch vielfach mit der Welt zusammen und soweit er dieses ist, lebt er nach

sich und macht sein Ich noch geltend, wenn auch nicht wider, so doch neben Gott. Sein Gehorsam ist daher ein auf das Nothwendige beschränkter, theilweiser, der des Vollkommenen aber ein auf Alles sich erstreckender, allgemeiner.

Ein Punkt ist noch zu berühren, ob nemlich dieser Gehorsam so unbedingt ist, daß er in allen Fällen geleistet werden muß. Die Tagesliteratur weiß gar Abentheuerliches von dem Gehorsam, den die Jünger der Gesellschaft Jesu zu leisten haben, zu erzählen. Wir wollen darum die in der katholischen Kirche geltenden Grundsätze, wie sie der heilige Thomas anführt, kurz namhaft machen. Gott muß ein nach allen Seiten hin unbedingter Gehorsam geleistet werden, weil in der Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen die Tugend besteht. Der vorgesetzten Obrigkeit sind aber die Untergebenen nur in dem Gehorsam schuldig, worüber sie, nach Gottes Willen, gebieten darf, und sofern ihre Befehle den Befehlen einer höheren Ordnung nicht widerstreiten.

Es gibt also einen dreifachen Gehorsam, der erste ist zum Heile zureichend, wenn Einer in dem gehorcht, wozu er verbunden ist, der andere ist der vollkommene, welcher in allem Erlaubten gehorcht, der dritte ist der blinde (indiscreta), der auch in Unerlaubtem Folge leistet [1]). Dieser letztere ist aber nicht nur zur Vollkommenheit gehörig, sondern sündhaft.

Zweites Kapitel.

Von der Vollkommenheit im engern Sinn.

A. Zustand der Vollkommenheit im Allgemeinen.

§. 209.

Wesen dieses Zustandes.

Die Vollkommenheit besteht in der Liebe, die den Gerechten mit Gott vereinigt und sein ganzes Leben beherrscht. Liebe ist das Band der Vollkommenheit. Coloss. 3, 14.

1) Thom. 2. 2. 104. a 4.

1) In der Rechtfertigung wird die Liebe dem Menschen eingegossen und schon dieser Habitus reicht zur Seligkeit hin, wie denn auch dem getauften Kinde der Himmel offen steht. Der Erwachsende und Erwachsene soll sie aber aktualisiren, daß sie sein Thun und Lassen durchdringt, Zustand der Vervollkommnung. Hat er es dahin gebracht, daß sie das Leben seiner Seele ist, hat sie ihn durchsäuert, wie der Sauerteig die drei Scheffel Mehl, dann gehört er unter die Vollkommenen. Diese Vollkommenheit hat aber wieder verschiedene Grade, bis sie im Jenseits vollendet wird. Da wir uns wiederholen müßten, wenn wir den niedersten Grad derselben darstellen wollten, so gehen wir auf den höchsten Grad derselben, oder auf die Vollkommenheit im engern Sinn über, damit das sittliche Leben bis auf seinen Höhepunkt verfolgend, wie es sich in der Mystik abschließt. Wir halten diese Bemerkung für nothwendig, weil man meinen könnte, wir haben durch die Mystik den gesunden Menschenverstand derartig verloren, daß wir Prophezie, Stigmatisation ꝛc. als durch das Christenthum geboten darstellen.

2) Durch die Ascese, wie sie sich entweder im Beten, Fasten und Almosengeben, oder in den evangelischen Räthen vollzieht, wird der Gerechte auf die Vollkommenheit vorbereitet, wie der Sünder durch die Buße auf die Rechtfertigung. Die Ascese ist darum nur eine potenzirte Buße, doch mit einigem Unterschied. Wurde in dieser der alte Mensch begraben, so ist unter der Zucht jener der neue erstarkt und zum Vollalter Christi herangereift. Die Ueberwucht der niedern Vermögen wurde nicht nur gebrochen, sondern ihnen auch eine andere Richtung gegeben. Je mehr der sinnliche Mensch umnachtet und auf die Nothdurft eingeschränkt wurde, um so lichter ist ihm der Gottestag aufgegangen. Denn Nacht muß es werden, wenn man die Sterne sehen soll. Im Zustande der Vollkommenheit geht ihm nur dieses höhere Licht auf. Die Affekte und Regungen der niedern Vermögen sind zu will-

fähigen Organen der höhern geworden. Dem Sinnlichen und Selbstischen erstorben durch die Ascese feiern sie nun jetzt ihre Auferstehung, den höhern Vermögen in die höhern Regionen folgend. Im neuen Leben, sagt Johannes von Kreuz, wenn die vollkommene Vereinigung mit Gott erreicht ist, werden alle Kräfte und Wirkungen der Seele, wiewohl sie an sich unvollkommen sind, göttlich. Weil aber, nach der Lehre der Weltweisen, Alles, was lebt, durch seine Wirkung lebt und die mit Gott vereinigte Seele in Gott wirkt, so lebet sie das Leben Gottes und ihr Tod verwandelt sich in Leben. Denn der Verstand, der vor dieser Vereinigung wenig verstanden hat, wird jetzt von einem andern weit höheren, ja göttlichen Lichte bewegt und nimmt von ihm seine Gestalt. Der Wille, welcher zuvor lau liebte, hat sich jetzt in das Leben der göttlichen Liebe verwandelt, so daß er jetzt mit Gluth liebt und von dem heiligen Geiste, in welchem die Seele liebt, bewegt wird. Nicht weniger ist auch das Gedächtniß, welches zuvor die Gestalt und Figur der Geschöpfe annahm, jetzt verändert, also, daß es blos der Ewigkeit gedenkt. Das Begehrungsvermögen, welches sich zuvor in die Geschöpfe vertiefte und von ihnen geweidet wurde, wird jetzt, mit göttlicher Speise ergözt, von einem andern Ursprung bewegt, in welchem alle Süße viel edler und lebhafter empfunden wird, und das ist die göttliche Süße. Es werden endlich alle von der Seele im Anfang ihres natürlichen Lebens gehabte Bewegungen und Wirkungen durch diese Vereinigung in göttliche Regungen verwandelt, weil die Seele, als eine wahre Tochter Gottes, von seinem Geiste bewegt wird, wie dieses Paulus in den Worten andeutet: alle die durch den Geist Gottes getrieben werden, sind Kinder Gottes. Röm. 8, 14. Obwohl aber die Wesenheit der Seele nicht die Wesenheit Gottes ist, denn sie kann nicht in diese verwandelt werden, so ist sie doch mit ihr vereinigt, in sie versenkt und ein Gott durch die Theilhaftigmachung, deren sie in diesem Stande der Vollkommenheit, obschon

nicht in dem Grade, wie im andern Leben, gewürdigt wird. Deßwegen kann die Seele gar wohl mit Paulus sprechen: nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Gal. 2, 20. Was also todt und erstorben war in der Seele, das wird Alles in das göttliche Leben verwandelt, da die Seele in dieses Leben versenkt wird, und so erfüllt sich der Ausspruch des Apostels: der Tod ist im Siege verschlungen, I. Cor. 15, 54.; und der andere des Propheten: o Tod, ich will dein Tod sein. Hos. 13, 14 [1]).

Je weiter also der Heiligungsprozeß voranschreitet, desto mehr werden die niedern Vermögen in Hintergrund gedrängt und von den höhern absorbirt. Es tritt dasselbe Verhältniß zu Tag, wie wir es bereits S. 363 dargestellt. Der Dämonische braucht den Affekt des Zornes nicht mehr zu Hülfe zu rufen, um den Mord zu vollbringen, er schreitet mit kalter Ueberlegung zur That und je mehr die Affekte schweigen, desto meisterhafter, d. h verruchter ist er. So bedarf auch der auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit Stehende die Affekte nimmer, die höheren Vermögen wirken blos und allein. Die Liebe hat keine Beimischung von Sentimentalität, sie ist keusch und rein; der Glaube schaut mit augenlosem Blick in die Strahlen des himmlischen Lichtes. „Der Sonnenadler ist zur Höhe aufgestiegen, nun ansteigend in steilrecht sich erhebendem Flug, nun wieder sich herablassend in kurzem Falle, bald rechts ausbeugend, bald wieder zur Linken hin; nun im Kreise sich bewegend, der sich enger und enger schlingt; endlich hat er auf die höchste Höhe sich hinaufgeschwungen und nun festigt er sich mit leicht gezucktem Flügel an diesem Orte, in dem es ihm wohlgefällt und wiegt sich schwebend und ruhend auf weit ausgebreitetem Gefieder und er möchte immer weiter an dieser Stätte jenem Vogel gleich, von dem die Sage geht, er sei im Paradies geboren, niste ohne Baum und Stein und Unterlage,

---

1) Die Flammen der lebendigen Liebe S. 842.

auf dem eigenen Rücken die Eier brütend, vom Thaue des Himmels sich nährend, von keines Menschen Auge je lebend an der Erde gesehen, und im Tode nur aus dem Aether auf sie niederfallend [1]).

§. 210.

Göttliche Thätigkeit zur Begründung dieses Zustandes.

1) Je höher der Mensch aufsteigt, desto größer die Gnade, weil er sich blos auf den Schwingen dieser erheben kann. In diesem höchsten Zustande nun wird es Gott selbst sein, der unmittelbar oder mittelbar durch andere (irdische Naturmächte und himmlische Gewalten) die innerste und wurzelhafte Wesenheit der Creatur zu sich neigt und bestimmt, und sie in Ueberwesentlichkeit über sich erhebend und ihrer selbsteigenen Form entkleidend in sich überformt [2]). Der den Stein gesetzt, muß den, der selbst Gabe, aller guten Gaben Ausspender ist, und durch dessen Vermittlung er selbst empfangen, was der Vater ihm mitgetheilt, senden, damit er von seinem Geiste lege auf das Haupt derjenigen, die er sich zum Werke ausersehen. Das aber hat sich ausgeführt, als er denen, die er früher als seine Sendboten ausgeschickt, um in seiner Macht die Dämonen zu bestreiten, nun auch den Paraclet herabgesendet, und dieser dann in Windeswehen und in Feuerzungen die Gabe auf die in ihrem Meister Versammelten herabgeregnet, daß sie, im Lichtwein trunken, in andern Zungen zu weissagen angefangen. Die Kraft der Gottheit, die zuvor über die Jungfrau gekommen, und sich mit dem, was von ihr ausgehen sollte, wesenhaft verbunden, hatte nun auch die Jünger überschattet; und jener urbildlich riesenhafte Akt hatte in einem urbildlich formalen Akte, dem ersten in der Reihe aller folgenden, sich abgespiegelt.

---

1) Görres in der Vorrede zu Suso's Schriften.

2) Görres Mystik II. S. 238.

Indem die Form des neuen Stammvaters, ihr menschlich Wesen umkleidend, zum wiederhergestellten Gottesbilde sich ihnen eingezeugt: waren sie zu Erstgeborenen seines neugepflanzten Geschlechtes ausgezeugt, und sein Erbe war im Rechte der Kindschaft auf sie übertragen und es wurde ein heiliges aus ihnen geboren. Mit dem Uebertrage war ihnen auch seine Macht anvertraut und das Maaß derselben, innerhalb des Umfangs menschlicher Vermögenheit, an ihre Würdigkeit geknüpft. Wie Er daher die Herrschaft über die äußere Natur geübt, so war sie auch ihnen neuerdings zugetheilt; die Elemente mußten ihnen gehorchen; die Nacht, die alles Materielle verhüllt, mußte sich dem Lichte ihres geistigen Auges öffnen; der Segen in Fülle war in ihre Hände gelegt; die drei unsichtbaren Reiche waren ihnen aufgethan, und die Leiter, mit dem Fuße an die Erde gestellt, oben in den Tiefen des Himmels an das hohe Endziel angelehnt, war aufgerichtet, und die Engel stiegen wieder an ihr zur gesühnten und entsühnten Erde nieder. Die Mystik, deren überhistorischer Ursprung in die Incarnation gefallen, hatte jetzt, in die Zeitlichkeit eingetreten, ihre rechte historische Bewurzelung erlangt, und konnte, fortan ausgehend von denen, die die Gabe zuerst empfangen, als Fideicommiß von Geschlecht zu Geschlecht sich hinüberleiten.

2) Es hat aber der Apostel namentlich die Gaben bezeichnet, die, nachdem sie in jenem Akte im Uebertrage an das Geschlecht gelangt, von Hand zu Hand weiter überliefert werden. Was aber die Geistesgaben betrifft, schreibt er, so will ich euch nicht ohne Belehrung lassen, Brüder! Es sind verschiedene Gnadengaben, aber es ist derselbe Geist. Dem Einen wird durch den Geist verliehen das Wort der Weisheit, dem Andern aber das Wort der Wissenschaft nach demselben Geist; einem Andern die Gabe zu heilen durch denselben Geist; einem Andern Wunder zu wirken, einem Andern Weissagung, einem Andern Unterscheidung der Geister, einem Andern man=

cherlei Sprachen, einem Andern Auslegung der Reden. I. Cor. 12, 8—10. Da alle diese Gaben dazu geordnet sind [1]), daß der Mensch, dem sie gegeben worden, dem andern ein Helfer werde zu seinem Heile und um ihn zu Gott wiederzubringen, so ordnen sich diese Gnaden in drei verschiedene Reihen. Weil nemlich der Mensch zu diesem Ziele den andern nicht, gleich wie Gott, innerlich bewegen, sondern ihn nur äußerlich belehren und anregen kann; darum bedarf er dazu Dreifaches: die Fülle des Wissens von göttlichen Dingen, um aus ihr auf Andere überzuleiten, wessen sie bedürfen; zweitens die nothwendigen Mittel zu dieser Ueberleitung; drittens Bürgschaften für die Wahrheit des Mitgetheilten, um die Ueberzeugung zu vollenden und die Lehre wirksam zu machen. In Bezug auf die erste Erforderniß wird wieder dreifache Gabe nothwendig sein: zuerst Sicherheit im Besitze der Principien, bezüglich auf das Reich der unsichtbaren Dinge, durch die Gabe des Glaubens [2]) als Grund aller andern; zweitens dann Einsicht in den Zusammenhang und die Verkettung aller aus diesen Principien abgeleiteten Wahrheiten in der Weisheit; drittens Erkenntniß, auch im Gebiete natürlicher Dinge und Wirkungen durch die Wissenschaft [3]): auf den Grund hin,

1) Wir geben auch diese Stelle aus Thomas 1. 2. 111. 4. nach der erklärenden Uebersetzung von Görres.

2) Ad secundum dicendum, quod fides non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quaedam virtus justificans hominem in seipso, sed secundum hoc quod importat quandam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his, quae ad fidem pertinent. Th. 1. 2. 111. a 4.

3) Ad primum dicendum, quod sapientia et scientia *uno modo* possunt considerari, secundum quod sunt gratiae gratis datae; prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit etiam fideles instruere, et adversarios confundere: et sic loquitur ibi apostolus de sapientia, et scientia: unde signanter fit mentio de sermone sapientiae et scientiae. *Alio modo* possunt accipi, prout sunt dona spiritus sancti: et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt, quam quaedam perfectiones humanae mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum spiritus sancti in cognitione divinorum et humanorum. Th. 1. 2. 48. a 5.

daß das unsichtbar von Gott Gegebene auch verstanden wird im Wiederschein des Sichtbaren. In Bezug auf das Andere, die Mittel, um das Mitzutheilende auf Andere überzuleiten, sind in der Reihe der Gaben drei zu solchem Zwecke geordnet. Damit er, das Werkzeug höherer Macht, den Boden erkenne, dem er die anvertraute Saat einzusäen hat, muß ihm, dem Außengestellten, die Gabe Geister zu erkennen und die Geheimnisse der Herzen zu durchschauen gegeben sein. Alle Mittheilung von Geist zu Geist ist aber an die Sprache geknüpft und so wird die Doppelgabe der Sprachen sich jener ersten beifügen: einmal nemlich als Fertigkeit, Jedem sich verständlich zu machen und dann als die, Jeden zu verstehen, in dem Geschicke jegliche Sprache auszulegen. In Rücksicht auf das dritte, die Bürgschaft und Gewähr, wird der, welcher als Mandatar der höheren Macht auftritt, damit er Glauben finde, wirken, was sonst nur diese zu wirken vermag: und solche Art der Wirksamkeit wird sich gleichfalls in drei Gaben kund thun. Die der Prophetie, als Vorschauung in die nachtbedeckte Zukunft, wird sich unter diesen billig an die erste Stelle ordnen; die zweite, die, als Gabe gesund zu machen, in der Förderung des leiblichen Heiles die des Seelenheiles zum voraus garantirt, wird sich dann dieser zunächst beigesellen; und dann die dritte, die Wundergabe, indem sie über die Natur gebietet, vollenden, was durch die Andern sich angehoben [1]).

3) Von diesen die nach Außen gerichtete Thätigkeit unterstützenden Gnadengaben wird die das eigene Innere reinigende, heiligende und erleuchtende wohl unterschieden, durch die der Mensch in die nächste Gottesnähe gerückt wird,

1) Dieses sind die umsonst gegebenen Gaben, so genannt, weil sie auch dem Unwürdigen verliehen werden können. Man könnte zwar fragen, wozu im contemplativen Leben solche auf das aktive gerichtete Gnaden? Uns scheint sich hierin besonders die Güte Gottes zu offenbaren, der durch diese Gaben dem Contemplativen das aktive Wirken so erleichtert, daß er durch dasselbe in der Beschauung nicht gestört wird.

und das ist das Licht der Glorie [1]. Es wohnt Gott den Mystikern im unzugänglichen Lichte, das sie sein Haus und sein Kleid nennen, jenes Kleid, weiß wie Schnee, das im Gesichte des Propheten den Alten der Tage umhüllt. Dieß Licht ist ihnen aber von Gott nicht verschieden und als mitewig ihm verbunden; Gottes Essenz ist selber Licht, auch in jeder Person der Dreiheit tritt es hervor; weßwegen in den heiligen Büchern der Vater auch Vater des Lichtes heißt, der Sohn aber Licht von Licht, der Geist endlich ein Licht der Herzen genannt wird, also daß nach dem treffenden Bilde des Damascenus, wie drei Sonnen in jener Trinität untrennbar sich vereinen und in ihrem Lichte wechselseitig sich durch-

1) Tauler gibt den Unterschied zwischen der Gnade und dem Lichte der Glorie folgendermaßen an: Es ist zweierhand Werke, die Gott wirket in der Seele: ein Werk ist gnadelich, das andere wesentlich und göttlich; und der Mensch wird bereitet mit gnadelichem Werke zu dem wesentlichen Werke. Und dann wirket Gott in seiner Gnade in den Menschen, so er ihm räth und ihn treibet von Sünden zu der Tugend; und daß er lässet die Sünde und die Tugend wirket, das ist von Gottes Gnaden, und mit der Gnade machet Gott den Menschen genehm, und die Gnade jaget den Menschen von allen Dingen, die gebresthaft sind, und treibet den Menschen durch alle Tugenden, also, daß er mit der Gnade erkrieget alle Tugenden, häblich und wirklich: und da gehet der Mensch in ein vollkommen Leben, in dem er verstehet den allerliebsten Willen Gottes und dem lebet auf das allernächste. Das andere Werk, das Gott wirket in der Seele, das ist wesentlich: und das ist, so der Mensch dazu kommt, daß er alle zufällige Tugend erkrieget, daß er kommt in das Wesen der Tugend, daß Gott in ihm nach wesentlicher Weise alle Tugend wirkt; das ist, so der himmlische Vater gebiert seinen Sohn in der Seele: und die Geburt erhebt den Geist über alle geschaffene Dinge in Gott. Und dann so heißet der Geist gnadenlos: wann Gnade eine Creatur ist, und Geist über alle Creaturen erhaben ist. Und doch bleibet die Gnade in dem Menschen und richtet und ordinirt die Kräfte des Menschen, zu warten der Geburt, die Gott gebiert in dem Wesen der Seele: und was dann Gott wirket, das heißet ein wesentlich Werk, und das Werk ist über alle Gnade und über Vernunft, in dem Lichte der Glorie: und da heißet der Mensch ein vergötterter Mensch. Und da gaffet Wesen in Wesen, und Wesen gibt Wesen, und da wirket der Geist alle Dinge mit Gott nach wesentlicher Art, und sein Werk ist Gottes Werk, und Gottes Werk ist sein Werk: wann Zwei, die Eines sind, die haben auch ein Wirken. Und das Werk kann die Vernunft nicht verstehen nach bildlicher Weise, und davon heißt es über die Vernunft. l. c. S. 208.

strahlen. Und dieß Licht, das unerschaffene, ewige, überklare, abgründige, übereinfache, ist das Gute selbst, alles Seienden Maaß, Zahl, Ordnung, Begriff, Ursache, Zweck; Alles gegen sich wendend, was sichtbar wird, begränzt, bewegt, erleuchtet, erwärmt es Alles und im Bewegen reinigt, belebt, nährt und erneut es jegliches Ding, das je sein Strahl beschienen. Ursprünglich wesenhaft und rein geistig kommt ihm der Name das gute Licht des Geistes mit vollem Rechte zu, indem es den finstern Irrthum austreibt und öffnet was die Dunkel geschlossen halten. Indem dies Licht aber, weil selbst Gottes Wesen, wie dies Wesen gelöst von aller Erscheinung in sich selbst beharrt, darum wird es selber, obgleich Grund aller Sichtbarkeit, doch unsichtbar sein. Es hat in und mit der Gottheit zu solcher Klarheit sich gesteigert, daß kein Auge es zu fassen vermag, sein Uebermaaß hält daher auch jenen wachgewordenen klarificirten Sinn geblendet und überströmt die höheren geistigen Kräfte in solcher Fülle, daß sie im Ueberglanze nichts mehr verstehen noch vernehmen. Denn nur in den Finsternissen, die das physische Licht tingiren, wird dies Licht vom äußern Sinne wahrgenommen; dies übergeistige, göttliche Licht aber in reinem Gottesakte wesend, bleibt, wenn auch vernommen, doch ewig unvernehmbar und ist daher sichtbar zugleich und unsichtbar, erkennbar und immerdar unbegreiflich, leuchtend zugleich und dunkel. Das göttliche Licht ist daher, eben weil Vollicht für uns, doch auch die volle Finsterniß; während bei den Propheten Flammen seinen Thron umlodern und Lichtgewölke ihn tragen, hat er beim Psalmisten seine Majestät in die Dunkel gesetzt. Der unbekannte Gott verbirgt sich in die Finsternisse; Dunkel liegt unter seinen Füßen und Nacht umfängt ihn; denn zu seiner Wohnung führt kein Zugang, und das Mysterium, das ihn zugleich in Nacht und Licht verhüllt, bezeichnet zugleich die Beschränktheit der Kreatur und die Unerfaßbarkeit des Schöpfers [1]).

1) Görres in der Vorrede zu Suso.

§. 211.

Das Verhalten des Menschen in diesem Zustande.

Von der Welt und allem Irdischen sich lossagend hat Erkenntniß und Wille sich zur Höhe hinaufgehoben und dort in beweglicher Ruhe und ruhiger Beweglichkeit sich festgeheftet. Aller Sorgen sich entladend gestattet der also gehobene Wille kein Wirken nach außen hin; sich selber bindend versagt er sich jedes Ausgehen auf irgend andere Liebe außer der, die ihn einfach mit Gott vereint. Kein Affekt regt sich in der gebundenen Seele, auch nicht ein leises Wehen irgend eines Begehrens oder Abwehrens läßt sich vernehmen, es ist um die Seele, wie sie zwischen Himmel und Erde schwebt, vollkommene Windstille eingetreten, wie auf dem Meere, wenn sich kein Lüftchen rührt. Dieß Schweigen und dieß Schweben im Binden aller Denk- und Willenskräfte ist jene mystische Ruhe, die nach Tauler alles Thun und Denken und Leben und Trachten in Gottes Abgründen in ein Nichtbewegen, Nichtleben, Nichtvermögen, Nichtkönnen aufgehen läßt und sich bereitet, die unempfindliche und unaussprechliche Passion der überglänzenden abgründigen Gottheit aufzunehmen. Denn alle Kräfte sind darum in die Ruhe eingegangen, weil sie auf diese Gottheit das Centrum und alles Verlangens Erfüllung sich hingerichtet; alle Vermögen suchen ihre Sättigung und die Seele strebt dort jene Vollkommenheit zu finden, die jedes Ding erreicht, wenn es zur thätigen Ruhe gekommen. Darum ist der Sabbath in die also ruhende Seele eingetreten; von aller knechtischen Arbeit der Werktage hat sie sich abgezogen, nicht, damit sie stumpfer Trägheit sich ergebe, sondern damit sie mit Gott fröhlich feiere und kein Sturm der tieferen Region reicht zu der feiernden hinauf. Soweit hat in selbstbewußter Besonnenheit die Seele bei der geheimen Wirksamkeit der sie ziehenden Gottheit mitgewirkt; nun falls sie weiter zu

schreiten gewürdigt wird, tritt, also lehrt die Mystik, — dieß ihr mitwirkendes Bewußtsein sofort von der Thätigkeit der höheren Influenz zurück. Eine süße Schlaftrunkenheit umfängt ihr ganzes Wesen und sie sinkt bald in jenen Halbschlaf hin, in dem sie ihrer nicht ganz mächtig ist und sich doch auch nicht ganz vergißt, und in dem sie der Welt entschläft, um in Gott wieder zu erwachen. Denn wie der Edelfalk sich auf seine Beute wirft, also hat der Geist, von den Höhen niedersteigend, die flammengleich Ansteigende erfaßt und entweder mit lindem Walten sie in die Ekstase hineingestoßen, oder mit Ungestüm sie aufzuckend, die Willige in die Verzückung hineingerissen. Sie, die selber von der Natur sich ab und Gott zugewendet, wird jetzt in ihm gefesselt durch die heiligende Gnade, die ihr zu Theil geworden; alle ihre Kräfte, die sie im Beginne mit Mühe nach aufwärts hingerichtet, werden nun zur Höhe hinaufgezogen; sie verlassen daher leicht und willig die peripherischen, gegen die Welt hingekehrten Gebiete des geistigen Lebens, um gegen die Mitte und die einwärts gewendete Tiefe sich zu sammeln. Darum hat nun der Schleier der Nacht über diese Außenseite sich hergebreitet; der Schlummer hält die nach dieser Richtung hin wirksamen Vermögen eng befangen; alle Kräfte sind dort zur Ruhe eingegangen und der Verkehr mit der umgebenden Welt ist aufgehoben. Dagegen hat ein anderer nach innen und nach oben hin sich mit Gott angeknüpft; die Betäubung ist von den edleren Organen weggenommen; ein höherer Tag beginnt im Innersten der Seele aufzudämmern und alle Kräfte wenden sich dem neuen Lichte entgegen.

Ist die Hinaufgezogene auch auf dieser Stufe treu geblieben, dann wird sie in's dritte Stadium hinaufgeführt und mit dem Lichte der Glorie übergossen. Nicht blos die äußern Sinne und was mit ihnen sich zusammenknüpft, sind in das Dunkel eingetreten; nicht blos die mittlere geistige Region hat sich in den Schleier der Nacht gehüllt: bis zum innersten Centrum sind die Schatten jetzt vorgedrungen, auch die Intelli-

genz, auf dem Gipfel aller geistigen Kräfte, hat ins Geheimniß sich verborgen. Das ist die Anschauung im Dunkeln, die zugleich identisch mit der im höchsten Lichte ist, von der die Mystiker so vielfache Rede führen und zu der, nach ihrer Angabe, das Nichtwissen allein den Weg bereitet. Denn sagen sie, nur dem erscheint das Urgute ohne Hülle, der durchdringend alle göttlichen Lichtströme und Tonschwebungen, geschieden vom Gesehenen und Sehenden, durchbrechend Reines und Unreines, eintritt in die Dunkel des Nichtwissens und im Strahle der göttlichen Finsternisse erst die rechte Wahrheit erkennt, wie dort auf dem Sinai der Gesetzgeber der Hebräer, als er auf dem rauchenden Berge in die Dunkel eingegangen, in denen Gott war. Wer gleich ihm zu diesen Mysterien den Zutritt erlangt, der hat dort mitten in der Gottesnacht den vollen Gottestag gefunden; durch Beschauen und flammende Sapienz hat er mit seinem Lichte sich vereint; er ist in seinem Strahle aufgegangen und in die ungeschaffene Wahrheit befestigt, daß er nicht sich noch Anderes gewahrt: nicht sehend und wissend, weiß er; nicht sehend das Sichtbare, weil es im Dunkel sich verdämmert, sehend aber das Unsichtbare, weil es allübertreffliches Licht geworden. Und das höchste Schauen im Gipfel der Intelligenz und die höchste Liebe im Gipfel des Willens fördern und steigern sich wechselweise. Denn auch das Licht im Allerheiligsten der Gottheit hat seine Grade und wie es wächst und sich verklärt zur höchsten Kulmination, wachsen auch die Dunkel seiner Unfaßbarkeit bis zur tiefsten Mitternacht. Die schauende Seele daher, wie tief sie eingedrungen, schaut immer nur unvollkommen, seufzend liegt sie, in der Sprache der Mystiker, vor der Pforte des Geliebten und sehnt sich nach tieferer Erkenntniß [1]). Auf den Flügeln dieser Sehn-

1) Die Seele hat ein vollkommen Zunehmen in seiner Klarheit: und dieweil sie in dem Leibe ist, so mag sie zunehmen in göttlicher Klarheit; und darnach sie sich hält in Lauterkeit, darnach nimmt sie zu in göttlicher Klarheit. Ein Gleichniß an der Sonnen. Darnach die Lüfte lauter sind, darnach wirft

sucht aber ist die Liebe emporgestiegen, und nun im concentrirtesten Affekt aufs Neue zu Gott getrieben, wird sie aufs Neue auch von der erwiedernden Liebe höher hinauf in Gott gezogen, und gelangt, während die Intelligenz außen beharrt, durch Gottes liebende Hülfe über sie hinausgehoben, zum vertraulichen Zusammenwohnen in der Dunkelheit. Und es wird die also Hinaufgezuckte auf unaussprechliche Weise dem höchsten Gut verbunden; durch den höchsten Freiheitsakt hat der Wille, das Nichts des Eigenwillens durchschauend, die Aufgebung dieses Eigenwillens in den Willen des Geliebten gewollt und wollend sie vollzogen und der Wille, gänzlich von der Sünde und Sucht durch Gott gereint, ist nun in Gott aufgegangen. Gottes Wille ist nun sein Eigenwille geworden und Gottes Wollen, Gottes aktive Liebe bestimmt ihn fortan zum Handeln, wie ihn zuvor der Eigenwille und die Eigenliebe zur Thätigkeit getrieben. Und ist der Wille auf dieser Höhe angelangt, dann wird auch wieder die Intelligenz durch Genuß höher hinaufgerufen, durch die dichteste Wolke der Unfaßbarkeit zum Thron der Majestät vordringen und wird mit neuem Glanze erleuchtet, daß gleichwie dort Gottes Wille ihr Wille geworden, mit dem sie in ihm alles Gute wollend will und seine ewige Liebe ihre Liebe, mit der sie ihn liebt: so hier sein Licht ihr geistiges Auge wird, in dem sie seine Unerforschlichkeit in

---

die Sonne ihren Schein in den Luft: also ist es auch an der Seele, darnach sie lauter ist, darnach scheinet die göttliche Sonne in sie und machet sie lauter. Ist daß sie zumal lauter ist, ohn allen gebrestlichen Zufall, so scheinet die göttliche Sonne ohn Mittel in sie: aber ist sie überladen mit täglichen Sünden, so scheinet sie in Mittel, als durch einen Flammen, aber ist sie überladen mit tödtlichen Sünden, so mag sie nicht scheinen... Aber das Licht, das sie empfahet, das ist ein übernatürlich Licht, das schöpfet Gott in ihm, und gießet es in die Seele, die sein empfänglich ist: und darnach das natürliche Licht lauter ist, das die Seele ist, darnach empfahet sie das übernatürliche Licht, das da heißet ein Licht der Gloriä... Also muß die Seele sich heben zu dem göttlichen Glaste, will sie Klarheit des Lichtes empfahen. Und das Zuheben ist nichts anders, denn ein unbrünstiges Eindringen, mit vollkommener Liebe, in dem Lichte des Glaubens, in Gott: und das machet sie empfänglicher des göttlichen Glastes. Tauler l. c. S. 148 ff.

allen ihren Gründen und Abgründen schaut. Und so fliegt die Seele, getragen vom göttlichen Geiste, auf jenen beiden Grundkräften wie auf zwei Flügeln, die sie wechselnd einen um den andern regt, bis sie endlich die höchste Höhe erfolgen und in überragender Liebe und Anschauung aufs Allerengste sich mit Gott verbunden. Und so ist sie, um in Rusbrochs Worten zu reden, zum höchsten Grade gelangt, wenn sie über aller Weisheit und Erkenntniß ein unendliches, ein abgründiges Nichtwissen in sich wahrgenommen, wenn sie allen Benennungen erstorben, im Unnennbaren sich verloren, und in sich über alle Tugendübung hinaus eine Stille fühlt, in der Niemand wirken darf.

Aber auch dieser Zustand, wie hoch er sich hinaufgestiegen findet, obgleich durch die größere Gottesnähe sicherer als die beiden früheren, ist doch keineswegs gegen den Wechsel ganz gewährt; denn, sagt Suso: es kommet der Mensch nimmer so hoch und so tief in seinen Ursprung, der Feind hang ihm dazu an, ob er ihn herausziehen möge; weßwegen es dann auch wohl etwa geschehen, daß dieser Menschen etliche selbst vom neuten Felsen niedergefallen, die alsdann die allerschädlichsten Menschen geworden, die in der ganzen Christenheit sind, weil sie die allerlichteste Gnade in einen falschen Schein verkehren." In keine Weise transsubstantirt wird nemlich die Seele in Gott, und dadurch bleibend in ihm befestigt, sondern nur transformirt; nicht das Wesen, sondern die Erregung wird gewandelt, und nimmt Gottes Gleichniß an und selbst die Transformation hat ihre Grenzen, so lange in diesem Leben noch die leibliche Erscheinung strahlenbrechend und trennend zwischen Gott und die Seele tritt. Wie daher dieser Zustand mit dem Eintritt in die Dunkel beginnt, dann ein Weilen in dem Dunkel verläuft, so wird er zuletzt mit dem Austritt enden und dann wieder in die gewöhnlichen Lebensverhältnisse eingehen [1]).

1) Görres in der Vorrede zu Suso.

Behalten wir diesen von Görres in kurzen Umrissen gezeichneten Gang im Auge, so werden wir die nachfolgenden Vorgänge leicht einzureihen wissen, da wir, fragmentarisch, blos die bedeutendsten aufnehmen.

B. Von der Vollkommenheit im Besondern.

§. 212.

Die Beschauung.

Das eigenthümliche Objekt der Beschauung ist Gott, die ewige Wahrheit. Der Beschauende glüht, nach dem Ausdrucke Gregors, mit Hintansetzung aller andern Sorgen nur darnach, das Angesicht seines Schöpfers zu sehen [1]). Jedoch nur die Contemplation im strengen Sinne hat Gott zum ausschließlichen Objekt. Ihr ist die Erkenntniß Gottes die Fülle des Wissens, die Fülle der Herrlichkeit, die Vollendung der Gnade, das ewige Leben. Denn das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den wahren Gott und den du gesandt hast, Jesum Christum [2]). Die niedern Stufen der Contemplation betrachten aber auch die göttlichen Wirkungen und werden an ihrer Hand zur Höhe der Beschauung geführt. Denn nicht umsonst und flüchtig müssen wir anschauen die Schöne des Himmels, der Gestirne Kreislauf, des Lichtes Glanz, den Wechsel der Tage mit den Nächten, die gemessene Laufbahn des Mondes, die vierfach geordneten, den vier Elementen entsprechenden Jahreszeiten, die so große Kraft der Saamen, durch welche die Beschaffenheiten jeder Art in eigenthümlichen Verhältnissen sich immer gleich bleiben. Bei Betrachtung dieser Dinge sollen wir keine eitle vergängliche Neugier üben, sondern zur Stufe sie machen, um zu unsterblichen, immerbleibenden Dingen uns zu erheben [3]).

1) Greg. hom. 14. sup. Ezech.

2) Richard. de S. Vict. 4. de contempl. c. 5.

3) Aug. de vera relig. c. 29.

Das ist vorzugsweise der Weg des aktiven Lebens, das von der Welt ausgeht und die Harmonie mit der Welt sucht; da aber im tiefsten Grunde derselben die Harmonie mit Gott verborgen ist, so wird auch die gefunden werden. Der Beschauende aber erbettelt sich nicht aus dem Geschaffenen die Kenntniß des Schöpfers, sondern er schaut das Wort und das in dem Wort Geschaffene durch das Wort. „Ich spreche, es ist zweierhand Gott Greifen: das eine ist in der Creatur und in den Werken der Creaturen, und da greift man Gott in dem Mittel, denn Gott ist in Mittel aller Creaturen, und wer mit seinen Werken darin greift, der findet Gott; das andere Greifen das ist Gott bloss, aus allen Creaturen, in seinem einfältigen Wesen, und das geschieht in lediger Abgeschiedenheit aller Creaturen, und aller creatürlichen Werke. Und da dringet der blosse ledige Geist durch alle Mittel in das unmitteliche blosse göttliche Wesen" [1]).

Die Mystik stellt daher an die Beschauung die Forderung, daß sie sich alles Aeußern, Sinnlichen entschlage und in gerader Richtung sich zu Gott aufschwinge. Sollen wir ihn finden, so müssen wir ihn suchen mit Gleichheit: und als er inwendig ist und ein Geist ist, entblößt von allen Creaturen, verflossen in lautere Einfältigkeit, durchglößtet mit seinem Licht, das er selber ist, durchbrennet mit der Liebe, die er selber ist, also müssen auch wir sein, sollen wir Gott finden, eingekehret von allen äußerlichen Werken, ein bloßer Geist, entblößet von allen Bildern und Formen, und lauter, einfältig und durchglößtet mit dem göttlichen Glanz und durch-

1) Tauler l. c. S. 343. Weiter unten fügt er diesem das andere Moment bei, wenn er sagt: Und dann ist sie (die Seele) ungehindert, so die Sinne zumal eingezogen sind und alles sinnlichen Werkes ledig sind: und dann so mag die Seele die nächste Wahrheit empfahen, und was sie dann empfahet, das theilet sie mit den Sinnen; und also mögen die Sinne nicht empfahen nach ausbleibender sinnlicher Weise göttliche Wahrheit, sondern nach eingezogener Weise in den inneren Menschen, und da inne wird Wahrheit empfangen, und bricht aus in die Sinne, und zwinget sie zu folgen der Wahrheit. S. 361.

brennet mit dem Liebefeuer des heiligen Geistes und mit der Gleichheit, so finden wir einen bloßen Gott, der uns dann geruhig macht, und in der Ruhe wir sein gebrauchen ohne Mittel: und dann so stehet der Mensch in rechter Armuth, da er Gott inne schaut[1]).

2) Richard v. St. Viktor unterscheidet sechs Grade[2]) in der Contemplation. Er nimmt aber, sofern es alle sechs Stufen umfaßt, das Wort Contemplation im weitesten Sinn, sofern es überhaupt mit Erkennen gleichbedeutend ist. Der erste Grad entspricht dem, was wir Wahrnehmung nennen, der zweite und dritte Grad schließt die Verstandesthätigkeit in sich, das Fortschreiten vom Sinnlichen zum Geistigen und das Beurtheilen des Sinnlichen nach dem Geistigen. Der vierte und fünfte Grad, von denen sich der erste mit Betrachtung der übersinnlichen Wahrheit, zu der man durch die Sinnlichkeit aufgestiegen ist, beschäftigt, der zweite aber mit Betrachtung dessen sich abgibt, was zwar über den Kreis der niedern Vermögen hinausliegt, das aber dennoch von der Vernunft gefaßt werden kann, diese beiden Grade, sagen wir, gehören der Vernunftthätigkeit an. Der sechste Grad aber ist die Contemplation im engern Sinne[3]).

---

1) Tauler l. c. S. 353.

2) Weil das Citat aus Richard zu weitläufig wäre, geben wir es nach der Abkürzung des hl. Thomas 2. 2. 180. a 4. argu. 3. Richardus de S. Victore distinguit sex species contemplationum: quarum *prima* est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales: *secunda* autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem et dispositionem consideramus: tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur. *Quarta* autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quae imaginatio non novit. *Quinta* autem est supra rationem, non tamen praeter rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus ea, quae humana ratione comprehendi non possunt. *Sexta* autem est supra rationem et praeter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea, quae humanae rationi repugnare videntur.

3) Auf diese Weise erklärt auch Thomas die Lehre des Viktoriners. cf. Th. 2. 2. 180. a 4. ad 3.

Von ihr sagt Richard: sie beschäftigt sich mit Dingen, die über die Vernunft sind, ja außer ihr und ihr entgegengesetzt zu sein scheinen. Auf dieser letzten und vorzüglichsten Warte der Betrachtung jubelt und frohlockt die Seele, wenn sie durch Einstrahlung des göttlichen Lichtes Dinge erkennt und schaut, denen die menschliche Vernunft widerstreitet [1]).

Nennen wir die Thätigkeit des Wahrnehmungsvermögens und des Verstandes zusammen Denken, die der Vernunft Meditation, so charakterisirt Richard dieselben folgendermaßen [2]). Das Denken schweift langsam durch Unwegsames ohne Rücksicht auf die Erreichung des Zieles da und dorthin. Die Meditation strebt durch Rauhes und Steiles nach dem Ziele der Richtung mit großem Streben des Innern. Die Contemplation aber schwebt in freiem Fluge, wohin der Drang sie treibt, mit wundervoller Beweglichkeit .... Diese drei haben nicht verschiedene Wege aber verschiedene Bewegung. Das Denken schweift von Einem zum Andern, die Meditation richtet sich beharrlich auf Eines, die Contemplation ergießt sich unter dem einen Strahl des Schauens auf Unzähliges [3]).

Alle drei, Denken, Meditation und Contemplation gehören also zusammen, sofern das Höhere das Niedere voraussetzt. Was das Denken durch Vergleichung der verschiedenen Wirkungen und Erscheinungen zu erkennen trachtet, das allen Erscheinungen zu Grunde liegende Wesen und die alle Wirkungen bedingende Ursache, nach dem strebt die Meditation, sofern sie sich blos einen Gegenstand auswählt und diesen durch andauernde Kraftaufbietung ganz zu durchschauen sich bestrebt. Was aber beide zu erhalten streben, aber jedesmal durch Theilung des Zusammengehörigen und durch Zusammenfassen des Getrennten, durch ein Hin- und Hergehen zwischen den ver-

---

1) Richard de S. Vict. l. 1. de contempl. c. 6.

2) Diese drei Grade nimmt Hugo von S. Viktor an, Richard theilt aber jeden derselben wieder ab.

3) l. c. 1. c. 3.

schiedenen Objekten und Momenten eines Objekts (discursives Denken), das erlangt die Contemplation in einem einfachen Blicke des Schauens [1]). „Die Contemplation ist die freie bewundernde Durchsicht des Geistes in die Schauspiele der Weisheit, oder nach einem großen Theologen unserer Zeit (der heil. Bernhard), der scharfe und freie Blick des Geistes, der immer in das Schauen der Dinge ergossen ist [2]).

In diesem Schauen findet nach Richard [3]) keine Aenderung und kein Wechsel statt, da ist der Theil nicht kleiner als das Ganze, das Ganze nicht allgemeiner als das Individuum. Der Theil wird vom Ganzen nicht vermindert, das Ganze besteht nicht aus Theilen, denn da ist einfach, was allgemein dargelegt wird und allgemein, was gleichsam als Besonderes vorgetragen wird, wo das Ganze das Einzelne, Alles Eins und Eines Alles ist. Dieses ist eine detaillirte Beschreibung dessen, was man mit einem Worte Intention nennt. Diese hat das Ganze und die Theile, aber nicht als Getrenntes, sondern als Eines. Um es an einem Beispiele zu verdeutlichen, so bewegt sich das discursive Denken bei der Lehre von den göttlichen Eigenschaften zwischen den beiden Momenten: Gott kommen, als dem allervollkommensten Wesen, unendlich viele Eigenschaften zu, als schlechthin einfaches Wesen aber ist er eigenschaftslos. Diese zwei Momente sucht die Wissenschaft durch Mühe und Anstrengung zu vermitteln, obwohl es ihr nie vollständig gelingen wird. Der Contemplative hingegen schaut beide in ihrer Einheit. Man trage nur

1) Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet, in quo finaliter perficitur, scil. contemplationem veritatis, a quo habet unitatem: habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem: quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis: alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem ejus, cujus cognitio inquiritur: ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis. Thom. 2. 2. 180. a 3.

2) Richard l. c. 1. cap. 4.

3) l. c. l. 4. c. 4.

die angeführten Worte Richards auf die Lehre von den göttlichen Eigenschaften über, so ergibt sich dieses deutlich. Er sieht das allervollkommenste Wesen einfach, und das einfache Wesen als unendlich viele Eigenschaften in sich befassend. Das Ganze ist ihm nicht aus Theilen zusammengesetzt und der Theil ist ihm nichts besonderes, der das Ganze verringert.

§. 213.

Prophezie.

Die Prophezie ist eine durch göttliche Offenbarung in der Form der Belehrung eingegossene Erkenntniß verborgener Dinge.

1) Die Prophezie steht in der nächsten Verbindung mit der Contemplation, weßwegen der Seher in einer gewissen Weise immer das contemplative Leben pflegen muß. Soll er nemlich Göttliches vernehmen, so muß er sich zuerst durch Betrachtung zum Göttlichen erheben. „Menschensohn, stelle dich auf deine Füße, so will ich mit dir reden.“ Ezech. 2, 1. Geschieht diese Erhebung allerdings nicht aus rein menschlichen Kräften, wie wir bei der Contemplation sagten, daß sie auf der göttlichen Gnade beruhe und wie Ezechiel an demselben Orte bemerkt: „und es fuhr der Geist in mich, nachdem er zu mir geredet und stellte mich auf meine Füße“, so ist doch auch hier, wie immer, eine Mitwirkung von Seiten des Menschen nöthig. Die in der Außenwelt aufgegangene und zerflossene Vielgeschäftigkeit, der innere Sturm der Leidenschaften, sind mit der Contemplation und der auf ihr gründenden Prophezie durchaus unverträglich. Diese müssen durch die sittlichen Tugenden geregelt, jene dürfen, auf das nothwendige Maaß beschränkt, nicht die ganze Thätigkeit des Geistes in Anspruch nehmen. Die Prophezie ist zwar eine umsonst verliehene Gabe und kann sich darum auch in dem finden, der nicht im Stande der Gnade ist [1]), wie der Glaube ohne die

1) Viele werden an jenem Tage zu mir sagen: Herr, Herr! haben wir

Liebe vorhanden sein kann, zwischen dem nicht im Stande der Gnade Sein und dem Andern, von allen Leidenschaften umher getrieben werden, ist aber ein Unterschied, wie ja die Kirche eine rein natürliche Sittlichkeit anerkennt und diese muß der Prophet besitzen, weil der Sturm im Innern und das Getöse der Welt ihn die innern Einsprechungen nicht berechnen ließen [1]). Leicht begreiflich wollen wir damit nicht sagen, daß der Stand der Gnade für den Propheten ohne Bedeutung sei, sondern nur auf das Andere mußte aufmerksam gemacht werden, daß er nicht unumgänglich nothwendig ist, obwohl wir nach unserer Auffassung und dem ganzen Gange unserer Sittenlehre einen Gerechten, einen Vollkommenen voraussetzen. Zudem verleiht Gott diese Gabe nicht nur zum Nutzen der Kirche [2]), sondern auch zur eigenen Heiligung durch die Wahrheit [3]).

2) Hat sich der Geist des Propheten zu Gott gewendet, so vernimmt er das Göttliche. „Und ich höre den, der zu mir redete sagen.“ Ezechiel 2, 2. Dieses Vernehmen des Göttlichen unterscheidet den Propheten vom einfach Beschauenden, der Contemplative kann sich zwar auch dahin erschwingen, aber dann tritt er bereits in den prophetischen Zustand über [4]). Diese

---

nicht geweissagt in deinem Namen? haben wir nicht Teufel ausgetrieben in deinem Namen? haben wir nicht viele Wunder gewirkt in deinem Namen? Alsdann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch niemals gekannt, weichet von mir, ihr Uebelthäter. Matth. 7, 23.

1) Trefflich spricht sich hierüber Tauler aus, Nachfolgung des armen Lebens Christi S. 57—68.

2) I. Cor. 12, 7.

3) Ad primum ergo dicendum, quod donum prophetiae aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum et propter propriae mentis illustrationem. Et hi sunt, in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos dei et prophetas eos constituit. Thom. 2. 2. q. 172. a 4.

4) Wir fassen die Prophezie als einen höheren Grad der Beschauung, und, wie wir meinen, mit Grund. Nimmt ja schon der Sprachgebrauch Prophet und Seher als gleichbedeutend. Liegt aber das Wesen der Beschauung darin, daß der menschliche Geist durch die Gnade concentrirter und principienhafter geworden, das Mannigfaltige in einem Lichtstrahl sieht, so erblickt der Prophet

Unterschiede sind im Leben fließende und ihre Grenze läßt sich nicht ganz scharf ziehen. — Beruht aber schon die Contemplation auf der göttlichen Gnade, so noch weit mehr die Prophezie. „Noch nie wurde eine Weissagung durch menschlichen Willen hervorgebracht, sondern heilige Menschen Gottes haben, getrieben vom heiligen Geiste, geredet.“ II. Petri 21. Wie zum Sehen mit dem körperlichen Auge nicht nur Sehkraft und der Gegenstand, sondern auch Licht gehört, vermittelst dessen jene das Objekt wahrnimmt, so gehört auch zum Schauen des Göttlichen ein übernatürliches Licht, vermittelst dessen unser geistiges Auge jenes sieht. Das ist das Licht des heiligen Geistes. Der Geist des Herrn kam über mich, ist der gewöhnliche Ausdruck. Es steht darum auch nicht in der Gewalt des Sehers, zu beliebiger Zeit die Zukunft zu schauen und von der Gabe der Weissagung Gebrauch zu machen [1]), sondern er muß harren, bis ihm das Licht von Oben zu Theil wird. Doch bleibt in dem durch das göttliche Licht Erleuchteten, wenn auch der Geist von ihm weicht, eine Tauglichkeit, daß er das zweitemal um so leichter erleuchtet wird.

3) Das Licht, in welchem der Prophet die Zukunft schaut, ist mehr oder weniger hell und deutlich. Bald ist es so klar und die Aufforderung zur Verkündigung des Gesehenen so kategorisch, daß ein Selbstbetrug, eine Verwechslung dieser Gesichte mit den eigenen Gedanken unmöglich ist. Oefters aber vernimmt die Seele die göttlichen Befehle nur als einen dunklen, geheimen Trieb, daß sie nicht immer entscheiden mag, ob es die Regungen des eignen oder des göttlichen Geistes sind. In diesem Falle kann der Prophet irren, weßwegen auch derartige Gesichte und Einsprechungen, wenn die höheren fehlen, Keinem den Namen

---

in imaginären Bildern das, was die Vernunft nie und nimmer aus sich selbst finden könnte, das Verborgene, Geheimnißvolle.

1) Nonnulli quidem volunt animam humanam habere vim quamdam divinationis in seipsa. Sed si ita est, cur non semper potest cum semper velit? Aug. de genes. ad litt. lib. 12. c. 13.

eines Propheten erwerben. Wir beschäftigen uns darum hiemit nicht weiter und gehen auf jene Offenbarungen, die von menschlicher Weisheit deutlich unterschieden sind, näher ein.

Diese Offenbarungen zeigen sich dem Auge des Sehers auf dreifache Weise [1]); entweder in sinnlichen Bildern, wie z. B. die Schriftzüge an dem Saale des Königs Balthasar, oder in imaginären Bildern, deren sich in der Apocalypse genug finden, oder in Begriffen, wie Salomo und Paulus Weisheit zu Theil wurde. Steht allerdings diese letzte Mittheilung am höchsten, so ist doch die mittlere die eigentlich prophetische. Um nur Eines anzuführen, wird dem Jeremias das Kriegsheer der Chaldäer unter dem Bilde eines im Feuer stehenden Topfes gezeigt. Jerem. 1, 13. Derlei Bilder kann allerdings auch die Phantasie schaffen, daß sie aber Symbole höherer Wahrheiten sind, rührt vom heiligen Geiste her. Darum macht das allein den Propheten nicht aus, daß er Gesichte hat, sondern daß er sie in ihrer Bedeutung erkennt. Pharao hatte auch ein Gesicht wie Nabuchodonoser; Niemand wird sie darum Propheten nennen, wohl aber Joseph und Daniel, die sie auslegten. Das Auslegen der Gesichte steht höher als das Sehen, beides zusammen aber macht den Propheten [2]). Es ist dieses nicht so zu verstehen, als ob jeder Prophet eine vollständige Kenntniß dessen besitze, was er weissagt. Er ist Organ des heiligen Geistes; Gottes Wort aber ist unergründlich, deßwegen wird es kein menschlicher Verstand ausmessen. Man betrachte nur die Psalmen, so kann der Prophet ein in der jü-

---

1) Quando autem repraesentantur menti humanae res aliquae secundum aliquas species, et secundum naturae ordinem, primo oportet quod species repraesententur sensui, secundo imaginationi, tertio intellectui possibili, qui immutatur a spiciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. Thom. 2. 2. 173. a 2. cf. Aug. de gen. ad litt. l. 12. c. 6. 71.

2) Maxime propheta est, qui utroque praecellit; ut scilicet videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vinicitate mentis intelligat. Aug. 12. sup. Genes. cap. 9. Augustin handelt in diesem Buche durch viele Kapitel ausführlich von der Prophezie.

dischen Geschichte eintretendes Ereigniß im Auge haben. Dieses nemliche Ereigniß ist aber zugleich Symbol und weissagend auf den Messias und in dritter Perspektive ist es Weissagung und Symbol für den Weltuntergang oder die Herrlichkeit des Himmels. Eines dieser Momente mag der Prophet erkannt haben, nimmer ist aber nöthig, daß er das Bild nach seiner vollen Bedeutung erfaßte. Hierin liegt der Grund, warum im N. T. manche Stelle als messianisch angenommen wird, von der die rationalistische Exegese behauptet, sie sei eine Weissagung auf die jüdische Geschichte gewesen. Das letztere läugne ich nicht, aber daraus folgt noch immer nicht, daß ihre ganze Bedeutung durch jenes Ereigniß verwirklicht war.

§. 214.

Die Entrückung.

Der höchste Grad der Contemplation ist die Entrückung. In ihr wird der menschliche Geist von dem göttlichen aus der Sinnenwelt weggeführt, so daß er ohne Hülle das Wesen Gottes schaut.

1) Daß das Objekt der Entrückung Gott ist, bedarf keiner weiteren Begründung [1]). Die Mystik und Scholastik hat sich aber mit der Frage beschäftigt, ob der Entrückte das Wesen Gottes selbst schauen könne. Thomas führt bei Untersuchung dieser Frage eine Stelle aus Augustin an, die so lautet: Niemand kann, so lange er in diesem sterblichen Leben weilt, Gott sehen, wenn er nicht auf eine gewisse Weise diesem Leben abstirbt, sei es nun, daß er den Körper ganz auszieht, sei es, daß er die irdischen Sinne hinter sich läßt [2]). Das Hinderniß

1) Doch nicht so, als ob er es allein wäre. In ihm schaut der Geist Alles. Auf dem Berge sieht man Christus verklärt, erkennt Moses und Elias, d. h. Gesetz und Propheten ohne Ausleger und lernet das Arcanum des väterlichen Geheimnisses. (Richard.)

2) Aug. de gen. ad lit. 12. 27.

das göttliche Wesen zu schauen liegt nemlich theilweise für den Erdenbewohner in der durch diesen irdischen Leib beschränkten, in ihrem Fluge niedergehaltenen Thätigkeit des Geistes. So lange die Seele an diesen Leib und die äußern Sinne gebunden ist, ist ihre Erkenntniß eine sinnliche und ihr Begreifen beruht auf dem Versinnbilden des Uebersinnlichen. Daß aber eine solche auf das Sinnliche sich stützende Erkenntniß des Uebersinnlichen eine unvollkommene ist, leuchtet ein. Will man daher das Wesen Gottes schauen, so geschieht dieses nach der Trennung von der Sinnenwelt und dem Leib in der Ewigkeit, oder aber wie Augustin und Thomas [1]) sagen, wenn die Seele obwohl mit dem sterblichen Leibe bekleidet von den irdischen Sinnen und der Einbildungskraft keinen Gebrauch macht, wie das im Entrücktwerden (raptus) geschieht. In diesem Zustande schwingt sich die Seele, der Fesseln frei und ledig, in kühnem Fluge zu Gott hinauf. Mit ihren Sinnen läßt sie auch die Sinnenwelt zurück, denn die Contemplativen nehmen die Schatten der sinnlichen Dinge nicht mit sich, wie Gregor sagt [2]). Dieses ist der Zustand, in dem sich seinem

---

1) Alio modo potest esse aliquis in hac vita *potentialiter*, et non secundum *actum;* in quantum scil. anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma; ita tamen ut non utatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu: et sic potest contemplatio hujus vitae pertingere ad visionem divinae essentiae. Unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae. Thom. 2. 2. 180. 5.

2) Nun möchte man sprechen: mag man das ohne Bilder erkennen? Ja in der Wahrheit, die Menschen, die von Gott innerlich berührt werden oder sind, die erkennen es Alles ohne natürliche Bilder, wann es offenbart sich ohne alle Bilder, in einem lautern Befinden. Wann der Mensch, der die Creatur gelassen hat, und sich zu Gott gekehret hat, der befindet wohl in ihm, ohn alle Bildung Süßigkeit Gottes und Bitterkeit der Creaturen. Man bedarf ihm nichts sagen in Bildern und mannigerhand Formen: wann das göttliche Bild und die göttliche einfältige Form, die thut ihm alle Dinge kund. Und die Kundschaft ist in Einigkeit, und nicht in Mannigfaltigkeit: und darum heißet sie göttlich, wann sie ist Gott gleich. Und als Gott alle Dinge in ihm verstehet ohne alle geschaffene Bilder in einem Anblick sein selbst, also verstehet ein

eigenen Geständnisse zufolge der Apostel Paulus befand. Ich kenne einen Menschen in Christo, vor vierzehn Jahren, ob mit dem Leibe, ich weiß es nicht, ob außer dem Leibe, ich weiß es nicht, Gott weiß es,· war derselbe entrückt, bis in den dritten Himmel: ich weiß, daß dieser Mensch, ob mit dem Leibe, oder außer dem Leibe, ich weiß es nicht, Gott weiß es, in das Paradies entrückt ward und geheime Worte hörte, die ein Mensch nicht auszusprechen vermag." II. Cor. 12, 2—4.

Damit fällt uns zugleich ein Licht auf die Auffassung des göttlichen Wesens, wie dieses besonders von einem der bedeutendsten Mystiker, Dionysius Areopagita, geschieht [1]). Wie überhaupt die menschliche Erkenntniß vom Sinnlichen und sinnlicher Anschauungsweise ihren Anfang nimmt, so werden auch Gott Eigenschaften und Namen beigelegt, die sinnlichen Verhältnissen entlehnt sind. Die Wissenschaft streift das Grobsinnliche ab, eine vollkommene Erkenntniß erlangt sie aber nicht. Immer hängt ihren Begriffen Beschränktes und Bildliches an. Der Entrückte durchbricht auch diese Schranke und schauet den, der über jede Aehnlichkeit erhaben ist, bildlos [2]). Speculation ist nach Richard, wenn wir durch einen Spiegel sehen, Contemplation (in ihrer höchsten Steigerung in der Entrückung), wenn wir die Wahrheit ohne Hülle schauen. Weil aber der Entrückte ohne Bild die Sache selbst schaut, so kann er, was er geschaut, auch nicht mit endlichen Worten ausdrücken. Mit dem Apostel

göttlicher Mensch in einem lautern Innenbleiben in Gott alle Dinge: wann wer Gott verstehet, der verstehet alle Dinge. Tauler l. c. S. 81.

1) Vergleiche das in der Einleitung Gesagte S. 71.

2) Dann aber wird er auch von dem Gesehenen und Sehenden abgelöst und tauchet in das Dunkel des Nichtwissens, das wahrhaft mystische, in welchem er alle Begriffe und Kenntnisse ausschließt und in das durchaus Unfaßliche und Unsichtbare gelangt, ganz über Alles erhoben; und keines Eigenthum weder sein selbst noch eines andern, aber vollkommen mit dem Unverkennbaren durch das Aufhören aller erkennenden Wirksamkeit seinem bessern Theile nach vereinigt, und indem er nichts erkennt, über den Geist hinaus erkennend. Dionys. Mystisch. Theol. 1. cap.

bekennt er: ich hörte geheime Worte, die ein Mensch nicht auszusprechen vermag [1]).

2) Das Entrücktwerden besteht in einem Schwinden der Außenwelt, in der Unthätigkeit der zur Aufnahme der Außenwelt geschaffenen Organe. So genommen ist jede Ohnmacht ein Entrücktwerden, wie denn auch die Ohnmacht und die Entrückung das gemeinschaftlich haben, daß sich die Außenwelt verhüllt und die sinnliche Thätigkeit ruht. Der Unterschied liegt aber darin, daß dort das Schwinden von einer Schwäche des Körpers herrührt, während hier Gott den Geist an sich zieht. Dort weilt der Geist im Körper, die Sinne aber können aus Schwäche von seinem Dasein kein Zeugniß geben, hier ist der Geist bei Gott, seine ganze Thätigkeit und Aufmerksamkeit ist so auf ihn geheftet, daß der Körper einem leeren Gehäuse gleich daliegt. War Archimedes so in seine mathematischen Berechnungen vertieft, daß er von der Einnahme von Syracus nichts hörte und nichts sah, so ist doch wohl begreiflich, daß, wenn

---

1) Angela von Foligno, die die verschiedenen Stufen des Schauens aus eigener Erfahrung gekannt, spricht sich hierüber so aus. Nachdem sie im zweiten Buche ihres Lebens uns erzählt, wie und in welcher Weise sie den Geist erhalten, berichtet sie, wie er ihr zuerst als das höchste Gut, als ein wahrhaftes Wesen, unendlich, voll Majestät und unaussprechlich sich offenbarte; wie sie ihn dann als die höchste Schöne in unsäglicher Fülle und Klarheit, Quelle alles Schönen in der Geister- und Körperwelt geschaut, wie er ihr sich dann in höchster Machtvollkommenheit gezeigt, begreifend alle Dinge oben im Himmel und unten im Abgrund und allumher; wie sie dann die Fülle seiner Weisheit, auf eine Tafel ohne Anfang und ohne Ende geschrieben, erkannt, ohne die Tafel selbst zu sehen und ohne zu wissen, was darauf geschrieben gewesen; wie sie endlich ihn in seiner höchsten Gerechtigkeit geschaut und nun setzt sie hinzu: „nachdem ich so Gottes Macht, Wille und Gerechtigkeit betrachtet, wurde meine Seele noch höher gehoben, und da sah ich die Macht und den Willen Gottes nicht wie zuvor, sondern ich sah ein stetig Wesen, und so unaussprechlich, daß ich nur sagen kann, es war allgut. Meine Seele war in ihm in einer unsäglichen Freude. Ich sah nicht die Liebe, sondern allein das Wesen ohne Ausdruck; ich war dem vorigen Zustande entnommen und in diesen neuen versetzt, höher als alle früheren, und ich wußte nicht, ob ich im Körper oder außer demselben war.“ Bei Görres.

der Mensch durch die Gnade zum Schauen Gottes erhoben wird, die Außenwelt für ihn todt ist, und da Gott nicht durch die Sinne, sondern blos durch das Licht der Glorie geschaut werden kann, daß auch die Sinne wie todt ruhen. Ebenso ruhen aber auf dieser Stufe auch die niedern Seelenvermögen. Nicht mehr die Einbildungskraft, wie bei der Prophezie, ist die Netzhaut, auf der die übersinnliche Welt sich abbildet, „sondern der Geist selbst ist über den Sinnen aktiv hellsehend geworden, indem er aufzuleuchten angefangen, wie das äußere Organ in organischem eingeleibtem Lichte strahlt; und schaut nun in diesem Lichte aktiv die Dinge nicht in ihren äußeren Formen, die sich ihm einprägen, sondern von Innen heraus, von ihnen in der Mitte erfaßt und sie eben so erfassend." [1]) Oder wie sich Richard von St. Viktor ausdrückt: wenn Gottes Stimme erschallt, fallen die drei Jünger auf ihr Angesicht, d. h. Sinn, Gedächtniß und Verstand hören auf. Nur der Geist empfängt göttliche Offenbarungen, der im Innersten zu stehen gewöhnt ist. Das ist das intellektuelle [2]) Schauen im Unterschied vom sinnlichen und imaginären. Das Licht der Glorie ist in dem Entrückten so vollkommen, wie das der Seligen und in diesem Lichte vernimmt er durch die Vernunft selbst [3]). Aber es ist nur ein Blitzstrahl, während die Seligen dieses Schauens immer gewürdigt sind. Der Entrückte, wie der Contemplative überhaupt, steht in der Mitte zwischen dem einfach Gläubigen und den Seligen. Man könnte zwar meinen, es werde durch dieses Schauen der Zustand des Glaubens aufgehoben, dem ist jedoch nicht so, sofern der Glaube die Un-

---

1) Görres Mystik 2. 368.

2) Man unterscheidet allerdings auch dieses intellektuelle Schauen noch von dem Entrücktwerden, da wir uns aber nicht zu ausführlich auf diese Zustände einlassen, nehmen wir sie zusammen.

3) Ad secundum dicendum, quod visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales et individuales: fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem. Unde Aug. dicit (9. Trin. 11) quod habet animus nonnullam speciei notae similitudinem. Thom. 2. 2. 173. a 2. ad 2.

terlage ist, auf dem sich die Seele mit Gotteshülfe emporschnellt. Wird der Beschauende, auf dem Gipfelpunkt des contemplativen Lebens angelangt, über den Glauben selbst hinausgeführt, so ist das nur ein Augenblick. Plötzlich sinkt er von dieser Höhe wieder in den Zustand des Gläubigen zurück, obwohl sein Glaube durch dieses Schauen innerlich gekräftigt, in seinem Wachsthume auf's höchste gefördert wird. Andererseits sind diese Gesichte nicht truglos, denn hat auch die göttliche Gnade den Menschen zu dieser Höhe erhoben, so ist mit dem Menschen auch die menschliche Schwäche hinaufgestiegen, die sich täuschen kann. Der Prüfstein und das Correktiv all dieser mystischen Zustände und Gesichte ist und bleibt darum der Glaube. Die Kirche hat nie ihre Dogmen nach diesen Visionen berichtigt, sondern umgekehrt diese an jenen, obwohl sie sie darum nicht mißachtet. „Und davon so werden die oft betrogen, die mit Bildern und Visionen umgehen: denn es ist oft von dem bösen Geiste, und nun in dieser Zeit mehr denn es je ward. Denn die Wahrheit ist offenbar und entdecket in der heiligen Geschrift: und davon ist es nicht Noth, daß uns die Wahrheit in anderer Weise geoffenbart werde; und wer Wahrheit anders nimmt denn aus dem Evangelio, der ist krank an dem Glauben, und von seinem Leben ist nicht viel zu halten." Tauler l. c. S. 219.

3) Ist es Gott, der den Geist von der Erde wegführt und mit sich einigt im Schauen, so schließt diese Gnadenthätigkeit die Selbstthätigkeit doch nicht gänzlich aus. Selbstthätig wie der Geist ist, wird seinem tiefsten Grunde das höhere Licht nicht etwa wie einem blos zu beleuchtenden, sondern wie einem selber leuchtenden eingegossen; der, angeregt vom höheren, nun seinerseits in einem gesteigerten Lichte quellend wird [1]). Wird auch das Licht der Glorie, wie oben bemerkt, nie in der Weise Eigenthum des Schauenden, daß sein Besitz oder Nichtbesitz in der Macht des Sterblichen stünde, so wird doch der Geist von demselben so

1) Görres 2. 383.

durchleuchtet, daß wenn es selbst von Gott entzogen wird, der Geist von seinem Glanze noch nachleuchtet. Wie die Geistesgaben in dem Zustande bestehen, der durch Einwirkung des heiligen Geistes auf die Seele verursacht wird, so drückt auch die Ertheilung dieser höchsten Gaben dem Contemplativen ein Gepräge auf, das bleibend in übernatürlichem Lichte strahlt. Die Seele wird gleichsam glühend, so daß sie vom göttlichen Lichte nur leise berührt in hellen Flammen auflodernd, entrückt wird. Dieses aus sich Gehen des Geistes geschieht aber nach Richard aus großer Andacht. Wenn der Geist von der Flamme himmlischer Sehnsucht ergriffen wird, so daß die Gluth der innigsten Liebe das Maaß menschlicher Kräfte übersteigt, die Seele wie Wachs schmilzt, von ihrem früheren Zustande losmacht und einer Rauchwolke gleich nach Oben in die höchsten Regionen steigen läßt. Zweitens geschieht es durch Bewunderung. Die Größe der Bewunderung führt die Seele über sich hinaus, wenn die vom göttlichen Lichte bestrahlte, die höchste Schönheit bewundernde Seele durch heiliges Erstaunen ganz aus ihrem Zustande geräth und wie ein Blitz der Sehnsucht nach Oben gerissen wird. Drittens aus großer Wonne wird die Seele entrückt, wenn sie durch die Fülle jener innigen Süße trunken ihr gegenwärtiges und vergangenes Sein ganz vergißt, aus übergroßem Frohlocken in den Zustand vollkommener Entzückung versetzt, in wunderbarer Glückseligkeit plötzlich umgestaltet wird [1]).

§. 215.

Die Verzückung.

1) Da wir bereits bei der Contemplation die Erscheinung getroffen haben, daß die Beschauenden zuweilen außer sich sind, so muß zuerst der Unterschied zwischen jener Entrückung und der

---

1) Richard V. l. c. l. 5. c. 5. Das ganze fünfte Buch behandelt diese Materie in extenso.

Ekstase im engeren Sinn oder Verzückung angegeben werden. Die Entrückung wie das Verzücktwerden ist ein Außersichsein. Das Erstemal ist aber der Mensch außer sich, sofern er sich über die natürlichen Erkenntnißkräfte erhebt und mit Zurücklassung der Sinnenwelt und sinnlichen Thätigkeit Gott schaut. Der Verzückte aber ist außer sich, sofern er von Oben gezogen und in der tiefsten Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott sich selbst verläßt, aus sich heraustritt. Die Entrückung ist eine Ekstase aber nach der Erkenntnißseite, die Verzückung aber ist ein Heraustreten aus dem eigenen Ich, dem Willen, um in einem Andern und durch ihn zu leben [1]. Bahnt die im Willen wurzelnde Liebe dem Beschaulichen den Weg zum Entrücktwerden, und bereitet sie auf dasselbe vor, sofern sie das Nachdenken auf den Geliebten richtet, so ist sie hingegen der unmittelbare, nächste Grund der Ekstase, ja diese selbst in ihrer höchsten Steigerung [2]. Daher sagt auch Dionysius: die göttliche Liebe ist ekstatisch, den Menschen aus sich heraussetzend, nicht duldend, daß die Liebenden ihr eigen seien, sondern dessen, den sie lieben ... Weßhalb auch der große Paulus, welcher diese göttliche Liebe festgefaßt hielt und der ihrer ekstatischen Kraft theilhaftig geworden war, mit gottbegeistertem Munde sagt: ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus in mir, Gal. 2, 20, als ein wahrhaft Liebender und für Gott aus sich Herausgesetzter, wie er selbst sagt, um nicht sein Leben lebend, sondern das Leben des Geliebten als ein

1) Wir identificiren den Willen mit dem Ich, denn er ist der Kern, das Centrum des Menschen, und folgen hierin nur Augustin, wenn er 14 de civ. dei c. 6 sagt: voluntas est in omnibus; imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Es sagt auch Niemand, mein Wille hat das gethan, wie man sagt, meine Vernunft lehrt das, sondern ich habe es gethan.

2) Daß in diesen Zuständen Entrückung und Verzückung meistens in einander sind, sofern das Schauen die Liebe entzündet, und die Liebe nimmer die wahre ist, ohne die entsprechende Erkenntniß, wurde schon oft bemerkt. Wie im aktiven Leben jene Concentration der Seele, die man Geistesgegenwart nennt, ein energisches rasches Handeln zur Folge hat, so verhält es sich auch im contemplativen Leben.

überausgeliebtes Leben. Schön fährt Dionysius fort: die göttliche Liebe macht die Verzückung und Gott selbst war aus Liebe verzückt [1]). Er wendet dann dieses auf die liebende Güte an, die aus sich selbst heraustritt und für alles Seiende Sorge trägt. Ebenso läßt es sich aber, nach unserm Dafürhalten am Sohne Gottes nachweisen, der aus überschwenglicher Liebe zu den Menschen sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm. Die beiden die Ekstase constituirenden Merkmale finden sich hier im vollsten Maaße ein Heraustreten aus sich, um sich mit einem Andern ganz zu vereinigen. Der Sohn Gottes konnte darum mit größerem Rechte sagen, die Menschheit lebt in mir, als Paulus, Christus lebt in mir.

2) Die Liebe wird häufig mit der Schwerkraft verglichen [2]), durch welche die Geisterwelt zu Gott als dem Mittelpunkt der ewigen Ruhe hinneigt. Bleiben wir bei dieser Vergleichung stehen, so wirkt im Ekstatischen die Centripetalkraft so kräftig, daß sie, die Centrifugalkraft bindend, den Menschen aus seinem irdischen sinnlichen Kreise herausreißend, in vollkommene Vereinigung mit dem wahren Centrum, Gott, bringt. Durch den Sündenfall wurde nemlich die von Gott ursprünglich geschaffene Harmonie gestört. Die dämonischen Gewalten und die Naturkräfte haben über den Menschen Herrschaft erlangt, drücken ihm ihr Bild ein und machen ihn erdhaft, nach der Tiefe strebend, statt daß er vom Schöpfer ursprünglich auf die Grenzscheide von Natur- und Geisterreich gestellt, jenes diesem nahe bringen, die Erde vergeistigen sollte. Jene erste Richtung nennen wir die Centrifugalkraft. Dieser einen Richtung geht aber eine entgegengesetzte zur Seite, die den Gefallenen aufwärts ziehend ihm seine ursprünglich verliehene Stellung wieder geben will. Ein Zug, Centripetalkraft, der nicht nur durch die ganze Natur, sondern auch durch die ganze Geisterwelt hindurchgeht, um diese

---

1) Dion. Areop. de div. nom. cap. 4.

2) Aug. XI. de civ. dei c. 28.

zu Gott, dem wahren Centrum des Weltalls, zu führen. Dieser Zug ist die Liebe Gottes. Nachdem die Liebe des Vaters den Sohn gesendet und der Sohn die wesenhafte ewige Liebe, den heiligen Geist, gesendet, wurde er so groß, daß in denen, welche sich seiner Strömung hingeben, die Centrifugalkraft paralysirt wird, und um so viel mehr paralysirt wird, als sie mit offenem, dürstendem Herzen die Liebe Gottes in sich aufnehmen. Weil aber der Mensch zur Strafe für den Fall durch seinen Leib, der zuvor unsterblich geistig war, erdhaft sterblich und mit der Natur verwachsen ist, so muß diese Verkettung und Verkittung gelöst werden, wenn er sein volles Ziel erlangen will. Dieses geschieht auf doppelte Weise, einmal und vollständig durch den Tod, das anderemal theilweise in der Ekstase. Das Reinste der Seele wird in ihr, vom Körper und niedern Bewußtsein abgetrennt, zu Gott geführt. Während dieses wie aus weiter Ferne in das Höhere hinüberdämmert, ist für jenes eine neue Welt, ein neues Bewußtsein aufgegangen. Und nun wandelt die Seele mit allen Sinnen und Kräften über sich gezogen, über sich schauend und über sich wollend, in Gott, wie sie früher unter sich schauend und unter sich wirkend in der Natur gewandelt. Unvermuthet zu dieser Gottesnähe zugelassen, ohne ihr Zuthun wunderbar erleuchtet und entzündet, bis zum Ueberfließen vom Geiste erfüllt, ist sie von Klarheit des Schauens und Gluth der Liebe außer sich gekommen. Zweierhand Geburt, sagt Tauler, geschieht in der Seelen: die eine heißet eine Ingeburt, die andere eine Ausgeburt. Die Ingeburt ist, so die Seele mit Umgriffen des göttlichen Lichtes indringet in das väterliche Herze, und ihr Herz und ihre Kräfte mit einander aufgehen zu einer Speise des göttlichen Herzens: und da verleurt sie ihr Herze und ihre Kraft, daß sie herzlos und kraftlos wird. Und Gott gibt der Seelen sein Herz und seine Kraft an ihres Herzens und Kräften Statt: und dann heißet ihr Herz ein göttlich Herz, und nicht mehr ein menschlich Herze. Und dann so lebet das Herz allewegen in einem Inbrunst des gött-

lichen Feuers und durchbrennet das Herze, daß es von Liebe schwach wird: und ihm gebristet dik an menschlicher Kraft, also, daß alle Glieder des Menschen schwach werden. Und das ist eine Nothdurft, daß das geschieht: wann wo göttliche Kraft soll wirken, da muß menschliche Kraft verloren werden, nachdem als die menschliche Kraft geneiget ist zu Gebresten und zu groben Werken. Und so die gebrestliche grobe Kraft verloren wird, so mag denn Gott ohne Hinderniß seine Kraft in die Seele gießen: und darum sendet Gott das Feuer seiner Liebe in das Herze, daß alle böse Hitze verschwendet werde, und alle ungeordnete Kräfte geordnet werden und alle Grobheit gesubtilet werde, und alle Ungleichheit vertilget werde. Und also verlieren alle Dinge ihre eigene Formen, und werden mit göttlichen Formen überformet [1]).

§. 216.

Die Stigmatisation.

1) Wir sind auf der Stufe angelangt, auf der sich die vollkommene Vereinigung des creatürlichen Geistes mit dem göttlichen vollzieht. Durch den Sohn geht der Weg zum Vater, und wer mit ihm eins ist, wird durch ihn mit dem Vater eins. Er ist aber der Leidende durch Kreuz und Tod zur Herrlichkeit Eingehende, und weil Er der Weg ist, so ist der Kreuzweg der Weg zum Vater. Ist dieses im christlichen Leben überhaupt der Fall, so wird es im contemplativen im gesteigerten Maaße zum Vorschein kommen. Es gilt als Grundgesetz durch alle Mystik, sagt Görres [2]), daß Niemand den Thabor der Verklärung mit dem Herrn besteigen mag, er habe denn zuvor auch mit ihm zum Calvarienberg gewandelt. Denn es will sich ziemen, daß, wenn erst die wahre und wirkliche Charitas hervorgetreten, diese in tiefster Mitleidenschaft sich wohl zur Theilnahme am Leiden hinzudrängt; die Verklärung aber nur als ein freies Geschenk von

1) Tauler l. c. S. 335.

2) Vergleiche zu diesem Paragraphen Görres Mystik 2. Bd. S. 407—456.

Seite des Gebers mit Dank hinnimmt, das dieser ihr eben durch dieses sein Leiden erworben. Ist aber dies der Fall, dann wird auch das Bild, in das die Creatur sich transformirt findet, nicht das des verklärten, sondern des leidenden Erlösers sein. Wie das Werk der Erlösung, nachdem es durch alle Formen des Leidens durchgegangen, zuletzt im Kreuzestod seinen Schluß gefunden und nach der Besiegung des Todes in der Auferstehung, dann in der Auffahrt die Rückkehr zu den höheren Regionen erfolgt; so wird auch in der Wiedergeburt des Einzelnen, durch Nachleiden und Mitleiden bis zum Ersterben des alten Menschen, die Sünde und der Tod am wirksamsten bezwungen. Die Auferstehung des glorifizirten Bildes, nach Besiegung der Hölle, ist daher an die Bedingung geknüpft: daß das, durch die Verschuldung Verfinsterte, erst nachdem es durch einen solchen nachbildlichen Tod hindurchgegangen, wie aus Grabestiefe zur Höhe der Verklärung in den Mystischen aufsteigt. Bezeichnet mit allen Zeichen des sterbenden Erlösers, gesiegelt mit den Malen des Gekreuzigten, geht daher das sich eingebärende Leben mit ihm bis an die Pforten des Todes zurück, um in Schmerz und Noth genesend, in den Zeichen der Glorie zu erstehen, und nun allmälig der völligen Wiederausprägung des Bildes entgegen zu reifen. Die Besieglung mit jenen Malen aber wird die Stigmatisation genannt.

2) Der Name Stigmatisation ist dem Neuen Testamente entlehnt. Der Apostel Paulus sagt nemlich: ego stigmatá domini nostri porto. Man glaubte, der Apostel wolle damit sagen, er habe förmlich die Wundmale Christi an sich getragen. Diese Ansicht hat keinen tieferen Grund als den einer Behauptung. Man findet auch im ganzen Alterthum nirgends dieser Erscheinung des mystischen Lebens Erwähnung gethan. Franciscus von Assisi ist vielmehr der erste Stigmatisirte. Pietro de Alva, der über diesen Gegenstand ein Buch geschrieben, zählt 35 auf, die die vollkommene Stigmatisation erlangt, eine Zahl, die, wie Görres sagt, sich leicht verdoppeln ließe.

Von menschlicher Seite ist der Grund der Stigmatisation die Liebe, näher das Mitleid, das, wie wir angegeben, fremdes Leiden zum eigenen macht und so sich mit dem Geliebten im Leiden einigt. Der Ekstatische erblickt den Herrn mit seinen Wunden, ein Mark und Bein durchdringendes Mitleid erschüttert ihn. „Im Bewußtsein, daß der Herr um seinetwillen dieses auf sich genommen, ruft er: Herr, mir gehören diese Wunden, er bittet und fleht, sie auf sich nehmen zu dürfen. Tiefer und immer tiefer versenkt er sich in die Peinen; es wächst mit der stärker empfundenen Rührung die Trauer, die die Seele übernommen; an der erstarkten aber glüht ihrerseits stärker die Liebe auf, die dann rückwirkend die beregte wieder sich noch mehr entfremdend, sie noch größerer Theilnahme und Trauer fähig macht. So zuletzt berauscht und trunken im Glühweine, den sie aus den strömenden Wunden getrunken, will sie nimmer sich zur Ruhe geben; sie sei denn durch völlige Ueberleitung des Schmerzensbildes in die eigene Form und die Einbildung des ganzen Inhaltes seiner Leiden in die eigene Leidensfähigkeit ganz dem Gegenstande ihrer Liebe angeeignet und in ihn transformirt. Jetzt ist die Seele zur Aufnahme der Gnade disponirt. Fünf leuchtende, wie aus Feuer und Blut gemischte Strahlen schießen auf die betreffenden Theile des Körpers, die nicht nur den Willen mit höchster brennender Liebe erfüllen, sondern auch unter heftigen Schmerzen die Glieder durchbohren. Veronica Giuliani wurde verzückt und der Herr erschien ihr, an's Kreuz geschlagen, die Mutter unter demselben stehend. Sie bittet diese um ihre Verwendung, weil sie selber nichts könne und vermöge; erhält Gewährung und, zugleich mit der hellsten Einsicht in ihre Nichtigkeit, auch die Versicherung vom Herrn, wie er sie sich jetzt ganz verähnlichen wolle. Dreimal wird sie darauf von ihm gefragt, was sie wolle und begehre; dreimal muß sie erwiedern: mit ihm gekreuzigt zu sein. Dann, sagt er: ich gewähre dir, aber will Treue von dir für alle Zukunft, und durch Hülfe dieser Wunden, die ich dir zum Zeichen aufdrücke, gebe ich dir

die Gnade zu dieser Treue. Sogleich gehen nun aus den fünf Wunden die fünf glänzenden Strahlen gegen sie, und sie sieht in den Strahlen kleine Flammen. Vier davon sind die Nägel, die fünfte die Lanze; alle wie golden, aber feurig durch und durch. Herz und Hände und Füße werden von ihnen durchzückt; sie fühlt große Schmerzen, aber findet in Mitte derselben sich in den Herrn transformirt.

§. 217.

Die mystische Ehe.

1) Mit diesem Paragraphen sind wir am Endpunkte der ganzen aufwärts steigenden Linie angekommen. Das Verhältniß von Gott und Creatur wird das innigste, das von Braut und Bräutigam. Wie diese ein Leib sind, so werden jene auf dieser Stufe ein Geist. Die Gegenwart Gottes verschlingt der Seele Alles, sie ist ganz in ihn versunken, sie denkt, sie will nichts Anderes, ihr ganzes Wesen strömt gegen ihn. Die Liebe siedet und wallet im Herzen, das sich selbst vergißt und verläßt und nur in dem Einen lebt, den es liebt. „Das ist der Bund einer wahrhaft geistigen und heiligen Ehe. Bund ist zu wenig: es ist ein Umarmen, wahrhaft ein Umarmen, da dasselbe Wollen, dasselbe Nichtwollen aus zweien einen Geist macht [1]."

Das ist jener Kuß des Mundes [2]), von dem Salomo in der Liebe Buch spricht: „Er hat mich geküßt mit dem Kuß

---

1) Bernh. serm. 83. in Cantic. Ergo si perfecte diligit, nupsit. ibid.

2) Der hl. Bernhard unterscheidet einen dreifachen Kuß, den des Fußes, der Hand und des Mundes. Der des Fußes ist der der Büßerin Magdalena, der der Hand ist der des Gerechten, der ehrfurchtsvolle des Kindes, der des Mundes ist der der Braut und des Bräutigams. Haec via, hic ordo. Primo ad pedes procidimus, et ploramus coram Domino ... Secundo manum quaerimus sublevantis, et roborantis genua dissoluta ... Postremo ... audemus forsitan ad ipsum os gloriae caput attollere ... non solum speculandum, sed etiam osculandum. Sermo tert. in Cantica.

seines Mundes." Und dann so wird die Seele geküsset von Gott, so ihre Begierde erhaben wird über alle zeitliche Dinge und allein hanget vor dem Antlitz Gottes: und so beut ihr Gott sein Antlitz und küsset sie, und sein Küssen ist nichts anderes, denn Verziehung Liebes mit Lieb. Und da gaffet Eines das Andere an, und Eines ist als gar verzleffet auf das Andere, daß Eines ohne das Andere nichts vermag (?), also gar sind sie mit Liebe zusammengebunden [1]).

Wird der Mensch so überschüttet mit göttlicher Kraft, geschieht die Geburt in dem Wesen der Seele, so bricht sie aus in alle Kräfte, durchdringet alle Glieder des Menschen und stoßet sie alle an mit Liebefeuer, und das Feuer brennet ab alle Ungleichheit, und machet alle Dinge schlecht, die krumm waren: und dem Menschen ist etwan, wie er zumal verbrennen wolle; und dies heißt die wirkende lobende Liebe. Und dieweil nichts Ungleiches in dem Menschen ist, so muß er Arbeit haben: aber darnach, so die wirkende Liebe alle Ungleichheit abgewirket, so stehet dann eine süße Liebe in dem Menschen auf, und das heißet die leidende Liebe, die dann in einer stillen Ruhe Gott leidet: und sie wirkt nicht mehr, sondern Gott wirket, und sie leidet. Und dann so ist die Seele in einem ewigen Eindringen in Gott, und Gott ziehet sie mit ihm selber: und dann so wird der Mensch zumal Liebe mit Gott; und der ihm dann einen Namen sollte geben, so wäre das sein eigentlichster Name, Liebe, wann es ist nichts anderes an ihm denn Liebe [2]). Und Liebe ist dann sein Hinfließen, und er mag nichts anders, denn lieben: wann Liebe hat ihn zumal durchflossen, daß er niene mag hinfließen, denn mit Lieben. Und wer ihn anders zeihet, denn Liebe, der thut ihm unrecht, wann er ist allzumal Liebe: und wer ihm Liebe wolle nehmen, der muß ihm sein Leben nehmen, denn Liebe ist sein Leben und sein Sterben; lebet er,

---

1) Tauler l. c. S. 230.

2) Tauler S. 384.

er lebet von Liebe, stirbet er, er stirbet von Liebe, und wie das Loos fället, so ist es allwegen Liebe. Liebe ist sein eigen, und er ist der Liebe eigen: und was Liebe angeht, das gehet auch ihn an, und was ihn angeht, das gehet auch die Liebe an [1].

2) Werfen wir einen Blick auf den ganzen Entwicklungsproceß, so werden wir finden, daß die Thätigkeit des Menschen vorzüglich darauf gerichtet ist, sich von der Welt und ihrem Brennpunkt, dem selbstischen Ich, loszumachen, die Thätigkeit der Gnade einigt aber in demselben Maaße den Menschen mit Gott. Verbinden wir sodann das Zusammengehörige, so ist es die Gnade, die den Menschen unter seiner Mitwirkung mit Gott einigt und es ist die Freiheit, die auf der Unterlage der Gnade sich von der Welt losschält. Eins aber sind beide in der Liebe, die nach ihrem positiven Pol Hingabe an Gott nach ihrem negativen Abkehr von der Welt ist. So bestätigt sich das auf's Neue, was wir früher von dem Wesen der Tugend sagten, daß nemlich alle Tugenden auf der höchsten Höhe in der Liebe zu einer einheitlichen Harmonie zusammenwachsen. Unzweideutig und stark drückt dieses der heilige Bernhard aus: die Liebe, sagt er, weiß nichts von Ehrfurcht. Hat ja doch die Liebe den Namen von Lieben und nicht von Ehren. Ehren mag, wer sich ängstigt, staunt, fürchtet, bewundert. Von dem Allem ist der Liebende frei..... So will also Gott als Herr gefürchtet, als Vater geehrt, als Bräutigam geliebt sein. Was ist hievon das Vorzüglichere, was das Hervorragende? die Liebe... die höchste Liebe ist aber die der Braut: der Braut Haben und Hoffen ist allein die Liebe. Mit ihr ist die Braut überreich begabt; mit ihr ist der Bräutigam zufrieden. Er verlangt nicht Anderes und sie hat nichts Anderes. Darum ist er der Bräutigam und sie die Braut [2]. In dieser Einheit ist aber die Mannigfal-

---

1) Tauler l. c. S. 365.

2) Bern. ser. 83. in cantica. Wir können nicht umhin, daran zu erinnern, daß dieses die höchste Stufe des sittlich religiösen Lebens ist, daß darum solche Liebe nicht Allen frommt. Es versteckt sich so gerne Fleisch und Blut hinter

tigkeit nicht nur aufgehoben, sondern aufbewahrt und neben dem objektiv Göttlichen behält das subjektiv Menschliche auch auf der höchsten Höhe einen Anflug seiner individuellen Eigenthümlichkeit bei. Daher die Fülle mannigfaltiger Gestaltungen, wie sie uns die Geschichte der Heiligen aufweist, dieser in der Farbenpracht aller Blumen prangende Garten.

3) Die Vereinigung mit Gott ist nun die größt-mögliche. So Gott geboren wird in der Seele, so rücket er mit der Geburt den Geist von der Seelen und wirft ihn in das Dünsterniß seiner Gottheit und er übergöttet ihn mit seiner Gottheit, daß er zumal gottförmig wird, und er verleurt Gestaltniß aller Geschaffenheit, und wird zumal gebildet in das formlose Bild des Sohnes in der Gottheit, daß er ein Sohn wird von Gnaden, als er ein Sohn ist von Natur.... So der Geist also erhaben wird in Gott, dann regiert er mit Gott, und davon spricht Paulus: „Ist, daß wir ersterben mit Christo, so erstehen wir auch mit ihm, so regieren wir mit ihm. Denn so vermag der Geist alle Dinge mit Gott, und er gebeut allen Dingen mit Gott und er ordinirt und richtet alle Dinge mit Gott, und was Gott läßt, das läßt er mit Gott, und was Gott thut, das thut er mit Gott, und er wirket alle Dinge mit Gott; und diese unaussprechliche Vollkommenheit verdienen wir mit Sterben. Tauler l. c. S. 224.

Schluß.

Diese Vereinigung mit Gott wird vollkommen und vollendet im Jenseits, wenn Glaube und Hoffnung aufhört und allein noch Schauen und Lieben bleibt. Hienieden aber vollzieht sie sich objektiv für den Gerechten, wie für den Vollkommenen im

---

einer solchen Gemüthsstimmung, die nichts als lieben will und die andern Tugenden darüber zurücksetzt. Ja wer, in Wahrheit, die ganze bisher beschriebene Entwicklung durchgemacht hat, der lasse sich durch diese Liebe zum Bräutigam führen.

heiligen Sakramente des Altars. Da findet der Diener den Herrn, das Kind den Vater, die Braut den Bräutigam. Das heiligste Sakrament ist darum auch der Mittelpunkt alles Glaubens, alles Hoffens, alles Liebens.

Wahrlich, wahrlich, sage ich euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinken werdet, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben: und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und mein Blut ist wahrhaftig ein Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, **der bleibt in mir und ich in ihm.** Joh. 6, 54—57.

Und der Geist und die Braut sprechen: Komm! und wer es hört, der spreche: komm! Und wer dürstet, der komme, und wer will, der nehme Wasser des Lebens umsonst. Offenb. 22, 17.

O. A. M. D. G.

Druckfehler-Verzeichniß.

Seite 26 Linie 7 von oben ist zu ergänzen: „aber unvollkommen ist.“
„ 59 „ 1 v. o. lies heilige Geschichte statt Sagengeschichte.
„ 90 „ 2 v. u. l. minnereich st. immerreich.
„ 91 „ 9 v. o. l. einig st. innig.
„ 96 „ 14 v. o. l. Strahlen st. Straßen.
„ 105 „ 12 v. u. l. ja st. so.
„ 126 Von den sittlichen Anstalten und Vermögen st. sittlichen Anlagen und Vermögen.
„ 151 „ 16 v. o. l. Hepp st. Here.
„ 183 „ 14 v. u. l. Ausstrahlung st. Ausstattung.
„ 185 „ 3 v. o. ist „nicht“ auszustreichen.
„ 224 „ 4 v. u. l. Nichtzustimmung st. Zustimmung.
„ 315 „ 14 v. o. l. beugend st. engend.
„ 384 „ 16 v. o. l. ganerbschaftlich st. gewerbschaftlich.
„ 455 „ 5 v. u. l. Vergehen st. Versehen.
„ 492 „ 5 v. u. l. äußersten st. äußerlichen.
„ 572 „ 12 v. o. l. die st. der.
„ 672 „ 8 v. u. l. Rost st. Stoß.
„ 803 „ 4 v. u. l. unreine st. nur eine.
„ 810 „ 3 v. u. l. weilen st. weiter.
„ 811 „ 2 v. u. l. wesenhaft st. riesenhaft.
„ 811 „ 2 v. u. l. abbildlich formalen st. urbildlich formalen.